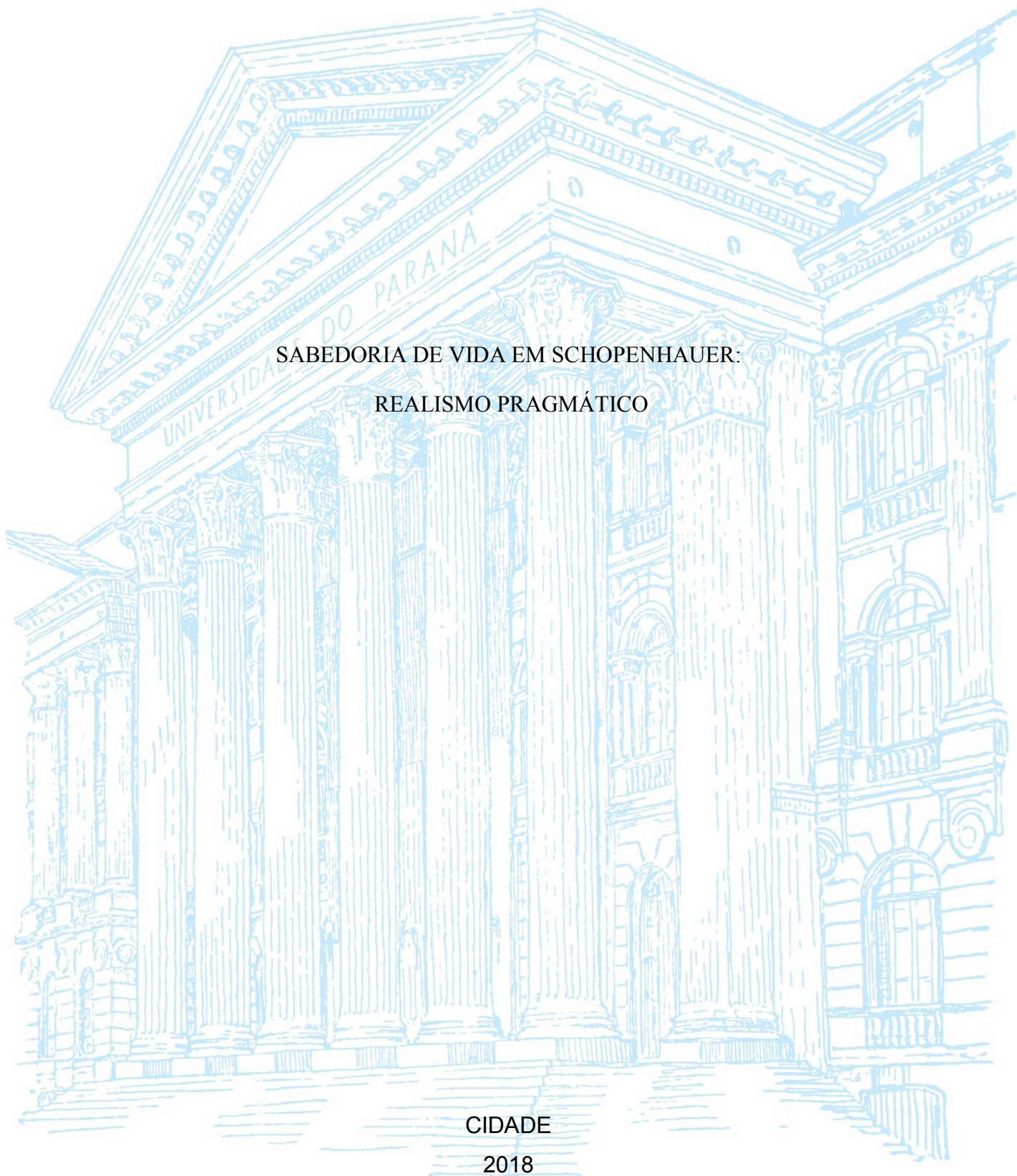


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DILERMANDO ANICETO ELEUTÉRIO JUNIOR

SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER:
REALISMO PRAGMÁTICO

CIDADE
2018



DILERMANDO ANICETO ELEUTÉRIO JUNIOR

SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER:
REALISMO PRAGMÁTICO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Orientador:

Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Bibliotecária: Rita de Cássia Alves de Souza – CRB9/816

Eleutério Júnior, Dilermando Aniceto
Sabedoria de vida em Schopenhauer: realismo pragmático /
Dilermando Aniceto Eleutério Júnior. – Curitiba, 2018.
114 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

1. Conduta. 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 3. Filosofia alemã.
I. Título. II. Universidade Federal do Paraná.

CDD 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 204-2000/2018 ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia quinze de maio de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala Sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFPR, Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar, Ed. D. Pedro II. do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Mestrando **DILERMANDO ANICETO ELEUTÉRIO JUNIOR** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER: REALISMO PRAGMÁTICO**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR), Profa. Dra. SELMA APARECIDA BASSOLI (Faculdade João Paulo II – Marília-SP) e Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO do aluno. O Mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

Curitiba, 15 de Maio de 2018.



Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Orientador e Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

Profa. Dra. SELMA APARECIDA BASSOLI
Avaliador Externo (Faculdade João Paulo II – Marília-SP)

Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Avaliador Interno (UFPR)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **DILERMANDO ANICETO ELEUTÉRIO JUNIOR**, intitulada: **SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER: REALISMO PRAGMÁTICO.**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 15 de Maio de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Not
Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR) Orientador e Presidente da Banca Examinadora	9.5
Profa. Dra. SELMA APARECIDA BASSOLI Avaliador Externo (Faculdade João Paulo II – Marília-SP)	9.5
Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR) Avaliador Interno	9.5
Média Final	9.5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.

Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)
Orientador e Presidente da Banca Examinadora



Profa. Dra. SELMA APARECIDA BASSOLI
Avaliador Externo (Faculdade João Paulo II – Marília-SP)

Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA (UFPR)
Avaliador Interno

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9



DEDICATÓRIA

À minha família, dedico.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Antônio Edmilson Paschoal pelo aprendizado e pela orientação profissional no decurso desta dissertação.

À professora Dra. Selma Aparecida Bassoli, e ao prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva pela participação em minha qualificação e em minha banca examinadora.

À capes pela bolsa concedida.

À secretaria do curso de pós-graduação em filosofia da UFPR.

Ao programa de pós-graduação em filosofia da UFPR.

.

RESUMO

O presente trabalho tem como escopo a análise da eudemonologia de Schopenhauer. Tal análise visa compreender a possibilidade de o indivíduo atuar no mundo com menos sofrimento através do *caráter adquirido e da sabedoria de vida*. Para tanto, a pesquisa perscrutou a filosofia teórica, a metafísica, a filosofia prática e a ética de Schopenhauer, com a meta de entender a possibilidade de uma *acomodação* perante o seu pessimismo. O papel da razão na filosofia teórica e metafísica de Schopenhauer foi exposta com o intuito de compreender a função da mesma no âmbito eudemonológico. Com o objetivo de compreender os fundamentos de sua eudemonologia, foram analisadas a crítica de Schopenhauer à razão prática kantiana, a apreensão de Schopenhauer sobre o uso prático da razão e as influências do ceticismo e do estoicismo em sua filosofia prática. A ausência de livre-arbítrio do indivíduo e a possibilidade de uma liberdade através da ascese foram expostas com o escopo de mostrar o contraponto à *acomodação* propiciada pela eudemonologia de Schopenhauer. O caráter adquirido e a sabedoria de vida foram investigados para demonstrar o papel da razão no contexto eudemonológico. Entendemos que através de sua eudemonologia, Schopenhauer engendrou uma nova perspectiva perante o seu pessimismo, pois preconiza a possibilidade de se viver em sociedade com uma vida menos infeliz. Interpretamos essa perspectiva eudemonológica ou *via alternativa* engendrada por Schopenhauer em que o indivíduo utiliza *sua sabedoria adquirida* como um *realismo pragmático*.

Palavras-chave: Schopenhauer, Uso prático da razão, Eudemonologia, Sabedoria de vida; Realismo pragmático.

ABSTRACT

The present work has as its scope the analysis of Schopenhauer eudemonology. Such an analysis aims at understanding the possibility of the individual acting in the world with less suffering through acquired character and the wisdom of life. To do so, the research investigated Schopenhauer's theoretical philosophy, metaphysics, practical philosophy and ethics, to understand the possibility of accommodation in the face of his pessimism. The role of reason in Schopenhauer's theoretical and metaphysical philosophy was exposed to understand the function of reason in the eudemonological scope. With the scope of understanding the fundamentals of his eudemonology, Schopenhauer's critique of Kantian practical reason, Schopenhauer's deprecation of the practical use of reason, and the influences of skepticism and stoicism in his practical philosophy were analyzed. The absence of free will of the individual and the possibility of a freedom through ascesis were exposed with the scope of showing the counterpoint to accommodation provided by Schopenhauer's eudemonology. The acquired character and the wisdom of life were investigated to demonstrate the role of reason in the eudemonological scope. We understand that through his eudemonology, Schopenhauer engendered a new perspective in the face of his pessimism, because he advocates the possibility of living in society with a less unhappy life. We interpret this eudemonological perspective or the alternative route engendered by Schopenhauer in which the individual uses his acquired wisdom as a pragmatic realism.

Keywords: Schopenhauer, Practical use of reason, Eudemonology, Wisdom of life; Pragmatic realism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I	
1 DA REPRESENTAÇÃO À ESSÊNCIA CÓSMICA DO MUNDO.....	15
1.1 O mundo como véu <i>demâyâ</i>	15
1.1.2 Sujeito e objeto.....	16
1.1.3 O entendimento e a intuição.....	18
1.1.4 O corpo como objeto e o entendimento nos animais.....	20
1.1.5 A razão, os conceitos e o saber abstrato.....	22
1.2 Os fundamentos da metafísica imanente.	25
1.2.1 A essência metafísica do mundo: a vontade e o corpo.....	30
1.2.2 O método analógico e os atos da vontade.....	32
1.2.3 Os graus de manifestação da vontade e a vontade conflituosa.....	38
CAPÍTULO II	
2 A RAZÃO PRÁTICA ENTRE KANT E SCHOPENHAUER.....	42
2.1 A razão prática na concepção de Schopenhauer.....	47
2.1.2 Os elementos cínicos e estoicos no uso prático da razão em Schopenhauer...	50
2.3 Sobre a liberdade	56
2.3.1 O caráter adquirido.....	62
2.3.2 A compaixão e ascese do ponto de vista da mitigação do sofrimento.....	67
CAPÍTULO III	

3	AFORISMOS PARA SABEDORIA DE VIDA.....	77
3.1	Daquilo que alguém é.....	82
3.2	Daquilo que alguém tem.....	87
3.3	Daquilo que alguém representa.	89
3.4	Das máximas gerais e a <i>práxis</i> de vida.....	91
3.5	A moral <i>como se</i> e a <i>sabedoria teatral</i>	106
4	CONCLUSÃO.....	108
	REFERÊNCIAS.....	110

INTRODUÇÃO

Nos *Aforismos para sabedoria de vida* surge como *protagonista e roteirista*, no *palco da vida*, o uso *prático da razão*. A obra foi incorporada aos escritos tardios de Schopenhauer os *Parerga e paralipomena* (ornatos e complementos). O principal escopo dos *Aforismos* é indicar a possibilidade de se viver sabiamente, evitando as dores do mundo, propiciando uma *vida menos infeliz possível*. Esta dissertação tem como meta compreender essa sabedoria de vida ou eudemonologia postulada por Schopenhauer. Nesse contexto eudemonológico, o método imanente de Schopenhauer será direcionado para *práxis de vida*, isto é, uma filosofia que permite ao indivíduo uma interação com o mundo através do *uso prático da razão*. Nessa interação, ou melhor, nessa *acomodação* propiciada pela eudemonologia de Schopenhauer em relação a sua metafísica e a sua ética, atuam outros personagens *que se complementam*: além do uso prático da razão, os cínicos, os estoicos, os epicuristas, o caráter adquirido, Aristóteles e Baltasar Gracián y Morales. A peça da *Sabedoria teatral*¹ engendrada por Schopenhauer não é trágica como ocorre sua em metafísica ou em sua ética, mas um *realismo existencial* em que os personagens não buscam uma libertação do sofrimento, mas tentam contorná-lo com sabedoria e prudência. Esta dissertação tem como meta compreender essa sabedoria de vida ou eudemonologia postulada por Schopenhauer.

Para compreender a perspectiva eudemonológica de Schopenhauer, faz-se necessário um diálogo com seu pensamento, ou melhor, com outros elementos que atuam em sua filosofia: a teoria do conhecimento, a metafísica imanente e a sua ética. Tendo em vista esse modo como o tema perpassa o pensamento do filósofo, e o objetivo dessa dissertação, que é compreender a sabedoria de vida engendrada por Schopenhauer, optou-se por organizar essa dissertação em três capítulos interligados entre si.

A perspectiva teórica e metafísica de Schopenhauer será investigada no primeiro capítulo. O objetivo dessa investigação é verificar o papel da razão engendrado por Schopenhauer no campo cognitivo e metafísico. Num primeiro momento, será

¹ “Schopenhauer expõe, nos Aforismos para a sabedoria na vida, uma espécie de **sabedoria teatral**: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas ‘façamos como se a vida valesse a pena ser vivida’ ”. (BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 51).

investigado o mundo como representação, o sujeito, o objeto e a efetividade. Outro fator nodal a ser analisado nesse contexto, é o papel do entendimento, que forja os dados oriundos da sensibilidade, transformando-os em representações intuitivas. Após essa análise sobre o entendimento, será descrito o papel da razão, que nesse cenário é uma mera criadora de conceitos ou representações de representação. Entrementes, constatamos que na sua filosofia teórica, Schopenhauer delega outros atributos à razão, como o saber reflexivo, a ponderação racional e a linguagem. Importante destacar, que o presente estudo não tem como objetivo investigar o papel da razão em toda filosofia de Schopenhauer, mas aspectos pontuais daquela para melhor compreensão de sua eudemonologia. A metafísica imanente do filósofo solitário também será analisada nesse capítulo. Destacamos o método imanente utilizado por Schopenhauer para desvelar a essência metafísica do mundo. Nessa conjuntura, foram descritos e analisados os limites das ciências para se chegar ao *em-si* do mundo, isto é, a ineficácia das mesmas para decifrar o enigma do mundo. A eficácia do método imanente de Schopenhauer é demonstrado através do corpo, pois através dele Schopenhauer decifra o enigma do mundo, isto é, a Vontade. Essa essência metafísica cega, irracional e conflituosa servirá como justificativa para o pessimismo e a ética da redenção para Schopenhauer. Destacamos que a razão, no âmbito metafísico, é uma mera serva da Vontade, uma intermediária entre os motivos e o *em-si* do mundo, o que indica o papel ambivalente que a razão exercerá no pensamento de Schopenhauer.

No segundo capítulo, será abordado o embrião da eudemonologia de Schopenhauer, através do conceito de razão prática. Por utilizar o vocabulário kantiano em sua filosofia, faz-se necessário uma investigação ou exposição sobre o que Schopenhauer entende por razão prática e a diferença da mesma em relação ao pensamento kantiano. Nesse capítulo será analisado, também, a essência daquilo que Schopenhauer está buscando uma *acomodação*, isto é, da sua metafísica e da sua ética. Assim, serão examinados elementos nodais em sua metafísica e na ética como: a liberdade, a necessidade, a compaixão e ascese. Entender a apreensão de Schopenhauer sobre a liberdade e o livre-arbítrio. Outro aspecto a ser discutido é o sofrimento incondicional da existência, que reflete o pessimismo de Schopenhauer. Diante dessa constatação, a via ascética seria a única forma de se conseguir uma liberdade duradoura em relação as dores do mundo, o que implica na negação da Vontade. Nesse ambiente

de sofrimento e total ausência de liberdade, constatamos um novo personagem, que integra a sua eudemonologia, o *caráter adquirido* engendrado pela razão prática.

No terceiro capítulo, após expormos uma visão panorâmica do pensamento de Schopenhauer, será analisado a apreensão de Schopenhauer sobre eudemonologia e sabedoria de vida. A obra, *Aforismos para sabedoria de vida*, é analisada, pois é nela que a eudemonologia de Schopenhauer torna-se mais refinada e completa. Nela todos os personagens da *sabedoria teatral* estão atuando em conjunto com o intuito de propiciar uma vida menos *infeliz* ao indivíduo. Por último, é exposta a nossa apreensão sobre a eudemonologia de Schopenhauer, que se configura como um *realismo pragmático*. Demonstramos, também, que essa eudemonologia, engendra uma nova perspectiva ou um novo horizonte no pensamento de Schopenhauer.

A relevância desta dissertação está em demonstrar a viabilidade de uma existência menos sofrida através do uso prático da razão e do caráter adquirido e, ao mesmo tempo, expor a possibilidade de uma sabedoria de vida dentro de um contexto dominado pela Vontade cega e irracional.

CAPÍTULO I

“Pois, o intelecto é tão fugaz e perecível quanto é o cérebro, ele é produto do cérebro, ou, melhor dizendo, a sua atividade. Mas, o cérebro, como todo o organismo, é o produto ou fenômeno da Vontade, ou seja, a coisa secundária, e a Vontade sozinha é que é imperecível”.

Schopenhauer

1- DA REPRESENTAÇÃO À ESSÊNCIA CÓSMICA DO MUNDO

Neste capítulo, analisaremos dois aspectos da filosofia de Schopenhauer: primeiro, a sua teoria do conhecimento; segundo, a sua metafísica imanente. A intenção dessa análise elementar, mas necessária, é demonstrar o aspecto ambivalente da razão dentro do pensamento de Schopenhauer. Sendo assim, será possível compreender o papel da razão no aspecto cognitivo e metafísico, mas ao mesmo tempo, ajudará na compreensão da retomada da razão no aspecto prático e na sabedoria de vida. Desse modo, este capítulo tem um *caráter didático* ou um *meio* para melhor compreensão da eudemonologia de Schopenhauer.

1.1 O mundo como véu de *mâyâ*².

Na *Crítica da filosofia Kantiana*, Schopenhauer exalta Kant pela sua distinção entre aparência e a coisa em si. Para Schopenhauer essa distinção tem suma importância para o engendramento de sua teoria do conhecimento⁴ e de sua metafísica imanente,

² Cacciola e Janaway esclarecem o termo: “Com isso surge a necessidade de reconhecer algo que dê consistência a esse mundo feito de aparência que é ‘Maia’, o véu de ilusão que vela os olhos dos mortais e que lhes dá a ver um mundo do qual não se pode dizer nem que exista, nem que não exista (CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp. 1994, p. 29). “Não se deve compreender aparência como pura e simples ilusão: as coisas que se apresentam a nós em nosso conhecimento empírico não são alucinações, mas para usar a palavra grega para ‘aparências’, são os fenômenos que compõem o mundo” (JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, São Paulo, 2003, p. 25).

⁴ Barboza sintetiza a relação de Schopenhauer com a teoria do conhecimento de Kant: “Dessa forma, o autor modifica o kantismo, e o entendimento, doravante, não possui mais doze categorias, mas apenas uma, justamente a de causalidade, ao lado das formas do espaço e do tempo, em que Kant estavam exclusivamente na sensibilidade” (BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. P. 27) Segundo Fonseca: “Schopenhauer altera o uso do conceito de entendimento, transferindo para ele as formas do tempo e do espaço, que em Kant estão presentes na sensibilidade pura. Desse modo, o entendimento não opera com conceitos, mas com intuições puras a partir de dados fisiológicos presentes

pois o mundo pode ser visto de dois aspectos distintos: o primeiro como representação; e o segundo como Vontade ou *coisa em si*.

Nesse ponto, a influência⁵ absorvida por Schopenhauer, distinguem-se de sua eudemonologia. Para engendrar sua eudemonologia, Schopenhauer teve de recorrer aos clássicos, como: Aristóteles, o cinismo, o estoicismo, o epicurismo e Baltasar Gracián y Morales. Tal mudança de influências dará uma nova dimensão em seu pensamento, isto é, o *realismo pragmático*, posição que defendo nesta dissertação. Entendemos o realismo pragmático como o conhecimento que o indivíduo tem de sua essência *a posteriori* e a capacidade de mitigar o sofrimento.

Para ocorrer a representação é necessária a relação entre dois polos inseparáveis, isto é, entre sujeito e objeto, que são dois elementos necessários para formar a representação, tal relação é definida por Schopenhauer como efetividade.

1.1.2 – Sujeito e objeto.

Schopenhauer afirma no início de sua obra capital que: “o mundo é minha representação: - esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la a consciência refletida e abstrata” (SCHOPENHAUER, 2015, p.3). A possibilidade cognitiva se limita à efetividade ou a relação entre sujeito e objeto. Tal relação dá origem à representação.

O sujeito é o arcabouço do mundo, É através de sua intuição que o objeto se torna representação intuitiva. Sendo assim, o desaparecimento do sujeito resultaria no desaparecimento do mundo. “Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 4). Diante dessa perspectiva, toda representação é oriunda do sujeito.

Aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito (SCHOPENHAUER, 2015, p. 5).

na sensibilidade. (FONSECA, Eduardo Ribeiro *Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: ed. UFPR, 2016, p. 39). As doze categorias kantianas se dividem em: 1. Quantidade, Unidade, Pluralidade e Totalidade; 2. Qualidade, Realidade, Negação e Limitação; 3. Relação, Substância, Causalidade e Comunidade; 4. Modalidade, Possibilidade, Existência e Necessidade.

⁵ As influências clássicas de Schopenhauer são: Platão, Kant e o Vedanta.

Os dois polos que constituem a representação, sujeito e objeto são inseparáveis; e somente através da união desses polos que a representação se torna possível. Conforme Debona, “a primeira dessas metades, a do objeto, tem como forma o espaço, o tempo e a causalidade. A segunda, no entanto, a do sujeito, não se encontra em nenhuma dessas formas e se faz inteiramente presente em cada ser que representa”(DEBONA, 2010, p. 27) .

Depreendemos que a possibilidade da apreensão do mundo como aparência⁶ só é viável através da correlação entre os elementos *a priori* contidos no entendimento do sujeito e o objeto. Na visão do filósofo de Danzig, não existe um objeto independente do sujeito. Diante disso, podemos constatar, também, que o idealismo de Schopenhauer sempre está atrelado à realidade da aparência. Logo, “tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: porque cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 6).

O motor que produz o mundo da aparência está no estofo mental do sujeito, ou melhor, no cérebro. É através do entendimento com suas formas *a priori*, espaço, tempo e causalidade, que o mundo da aparência aparece para o sujeito. Em sua tese de doutorado de 1813 sobre *A Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*⁷,

⁶ Na tradução da segunda edição de *o Mundo*, Barboza elucida sobre a sua tradução do termo *Erscheinung*: “Em termos conceituais, alterei a tradução do termo *Erscheinung*, que na primeira edição foi vertido por fenômeno, para aparência/aparecimento, para assim demarcar o intentado distanciamento crítico de Schopenhauer em relação ao pensamento de Kant. Pois, se por um lado, *Erscheinung* em alemão é um termo comum, e é usado, por exemplo, quando se fala sobre “*die Erscheinung eines Kometen*” (“*o aparecimento de um cometa*”) valendo também para tudo aquilo que está oculto e de algum modo vem a lume, isto é, aparece, *erscheint*; por outro lado o termo fenômeno empregado por Kant vem da língua grega, é aquilo que aparece empiricamente, e opõe-se a outro termo kantiano de origem grega, númeno (inteligível), que seria a coisa em si do que aparece e é ali pensada. Todavia em Schopenhauer, há irrealidade, no sentido de *Schein*, ilusão, de tudo o que me aparece, ou seja, o mundo real é considerado pelo autor como ‘minha representação’, isto é, uma visão pelo véu de mâyâ do meu aparelho cognitivo: tratar-se-ia de um mundo que não possui a mesma consistência que o mundo fenomênico de Kant, para quem temos de atribuir realidade aos fenômenos que aparecem, pois do contrário teríamos de supor uma aparência, *Erscheinung*, sem nada que aparecesse Kant, pois, refere com *Erscheinung*, em língua fenômeno, algo consistente; mas justamente essa consistência que Schopenhauer nega, comparando o mundo que me aparece mera representação submetida ao princípio de razão – ao sonho de uma sombra, ao mundo visto pelo véu de mâyâ. (BARBOZA, Jair. In. *O mundo como vontade e representação*, 2015 p. IX)

⁷ “A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, obra que investiga a faculdade de conhecimento a partir de uma quádrupla perspectiva. O foco recai sobre o chamado princípio de razão suficiente e as diferentes classes de objeto para o sujeito que ele rege. Em todas ele reza: “Nada é sem uma razão pela qual é”. Em outros termos, atribuiu fundamento, razão as coisas. Nesse sentido, o sujeito representa, figura os objetos do mundo com semelhante princípio, cuja quádrupla raiz, e os domínios da realidade a si

Schopenhauer desenvolve os elementos nodais de sua teoria do conhecimento. Tudo o que existe tem uma razão de ser, pois tudo, com exceção da essência metafísica do mundo, tem uma causa. De acordo com Barboza, a “Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, [...] funciona como uma porta de entrada da primeira parte da filosofia schopenhaueriana, vale dizer, àquela dedicada à consciência empírica ou temporal, ligada à experiência e à ciência” (BARBOZA, 2003, p. 13).

Com a causalidade e as formas de espaço e tempo, o entendimento fabrica o mundo como representação, dando-lhe forma. Ou seja, o conhecimento só é possível através e somente pelo entendimento.

1.1.3 O entendimento e a intuição.

O entendimento, artífice do mundo, é responsável pelas representações intuitivas. A representação intuitiva é o resultado da relação do objeto com as formas *a priori* contidas no cérebro do sujeito. Pode-se constatar que a intuição está em constante relação entre os elementos *a priori* do estofo mental e os objetos. Essa relação é válida para todo conhecimento possível. As representações intuitivas ou intuições empíricas dizem respeito à experiência daquilo que os órgãos dos sentidos captaram e que foram forjadas pelo entendimento. A matéria (causalidade) age, “apenas como fazendo efeito ela (matéria) preenche o espaço e o tempo: sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente a matéria existe” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 10). Ou seja, o entendimento é a condição da existência da matéria ou da sua intelectualidade⁸.

Por sua vez, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no

submetida, pode ser assim enumerada: 1) princípio de razão do *devir*: estabelece o fundamento dos fenômenos, da realidade efetiva; 2) princípio de razão do *ser*: estabelece o fundamento das matemáticas; 3) princípio de razão do *conhecer*, estabelece o fundamento dos juízos, das proposições acerca do mundo que se pretendem verdadeiras; 4) princípio de razão do *agir*: estabelece o fundamento, os motivos da conduta humana. (BARBOZA, op. cit. p.12-13)

⁸ “Com isso, a partir dos dados vindos do exterior, o entendimento, por assim dizer, fabrica os objetos, como se fora um artesão, ao considerar esses dados um efeito, a partir do qual procura a sua causa e, nela chegando, a situa no espaço como figura. A realidade empírica é intelectual: é um fazer efeito, *wirken*, do sujeito que representa. Por conseguinte, pode-se mais acertadamente denominá-la efetividade, *Wirklichkeit*. O mundo é uma “conclusão do entendimento”: é o aspecto crítico-idealista da filosofia schopenhauriana. (BARBOZA, 2003, p.27). Debona organiza bem essa relação: “A matéria e a efetividade inteira só existem *para*, através e no entendimento. É ele mesmo que fundamenta e organiza o mundo fenomênico. Através de um “processo mental”, o entendimento constitui o que existe na realidade exterior, isto é, cria *intuições empíricas* (DEBONA, 2010, p.32).

entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo: este nada é absolutamente senão conhecimento da causa a partir do efeito: por conseguinte, toda intuição é intelectual (Idem, p. 13)

Aquilo que o sujeito vê ou escuta através dos órgãos dos sentidos são sensações ou dados. Essas sensações, que não são intuições, mas apenas dados, pois não foram organizados pelo entendimento. De posse dos dados, o entendimento, com seus atributos *a priori*, organiza-os dando origem à intuição empírica.

Ora, assim como o nascer do Sol faz surgir o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada que nada diz em intuição. O que o olho e ouvido e a mão sentem não é intuição: são meros dados (SCHOPENHAUER, 2015, p.14).

Constatamos que o entendimento ao produzir intuições empíricas, a razão fica inativa, ou seja, a racionalidade aplicada à efetividade é inócua. Assim, “mediante essa espécie de observação constatamos como o entendimento é a faculdade animal que atua no cérebro, mas que independe da razão” (DEBONA, 2010, p.33). Como veremos adiante, a razão terá a função de conceituar as intuições empíricas.

A efetividade preconizada por Schopenhauer desconstrói as duas posturas dogmáticas existentes: o realismo⁹ e o idealismo. O realismo fundamenta sua argumentação na realidade dos objetos independentes do sujeito, isto é, na ausência do sujeito, o objeto continuaria existindo. Já os idealistas acreditam que o objeto é fruto estritamente do sujeito. Mas todo conhecimento é um fazer-efeito, isto é, efetividade. O conhecimento sempre será a interconectividade entre sujeito e objeto. “Assim, os ocupantes materiais do tempo e do espaço não existiriam na ausência do sujeito, e as relações causais que se verificam entre os estados de coisas materiais são conexões impostas por nós em nossa condição de sujeitos” (JANAWAY, 1994, p. 34). Cacciola, a partir dessa perspectiva, afirma: “já que sujeito e objeto são termos correlatos, constituindo a forma da representação, Schopenhauer crítica como dogmáticas as

⁹ Janaway observa que: “Uma complicação é, no entanto, o fato de Schopenhauer não ser, no tocante às coisas materiais, um realista: ou seja, as coisas materiais não existiriam ao ver dele, sem a mente. Ele sustenta com Kant que toda a estrutura que acabamos de descrever só existe como algo se apresenta a nós em nossa condição de sujeitos, e não em si mesma” (JANAWAY, 1994, p. 33)

filosofias que partindo de um dos dois termos, o estabelecem como causa do qual o outro é efeito” (CACCIOLA, 1994, p. 30). Segundo essa interpretação, Schopenhauer visa desconstruir o dogmatismo realista e idealista.

Em face desses procedimentos, // ambas as doutrinas teriam de notar primeiro que objeto e representação são única e mesma coisa; segundo, o que o SER dos objetos intuitivos é precisamente o seu FAZER-EFEITO, exatamente neste consistindo a efetividade das coisas; assim, exigir a existência do objeto exteriormente à representação do sujeito, bem como um ser da coisa efetiva diferente de seu fazer-efeito, não tem sentido algum e constitui uma contradição (SCHOPENHAUER, 2015, p. 16-17)

Através do sujeito, o “mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental¹⁰” (Idem, p. 17). Infere-se que o real sempre será a representação, e o parâmetro de realidade para o sujeito sempre será sua subjetividade.

O habitáculo do sujeito é o seu corpo, e o seu cérebro, *locus* do entendimento, é a fábrica de produzir representações. Mas esse corpo pode ser considerado de duas maneiras diferentes: uma como objeto e outra como *coisa em si*. O corpo como objeto será investigado a seguir e, como Vontade, no item sobre o fundamento da metafísica imanente de Schopenhauer.

1.1.4 O Corpo como objeto e o entendimento nos animais.

A primeira percepção que o sujeito tem do mundo é o seu corpo. Portanto, o corpo¹¹ é objeto imediato para o sujeito. É o primeiro dado colhido pelos órgãos dos sentidos. Essa sensação ativa a causalidade, que por sua vez, começa a ser estruturada pelo entendimento.

¹⁰ “Schopenhauer afirma que sua filosofia, à diferença das demais não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito, nem o objeto como causa, mas parte da representação como fato primeiro da consciência” (CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 34).

¹¹ “O corpo é, pois, objeto imediato na medida em que é um mero conjunto de sensações dos sentidos que advêm da ação dos outros corpos sobre si. Por isso ele é ponto de partida do conhecimento, já que fornece para a lei da causalidade os primeiros dados que, então, serão transformados, de sensações abafadas, em intuições do entendimento” (DEBONA, op. cit., p.38).

Aqui, portanto, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, // na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede a aplicação da lei da causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados (SCHOPENHAUER, 2015, p. 22).

As duas faces do corpo como objeto e *coisa em si* são depreendidas imediatamente. Assim, o corpo exerce um papel central na filosofia teórica e metafísica de Schopenhauer. Nesse contexto, o idealismo imanente de Schopenhauer sempre está dialogando com o mundo. “Isso se deve ao fato de que a *coisa em si*, ao aparecer a cada um como seu próprio corpo, é conhecida imediatamente, porém quando se objetiva nos outros objetos da intuição só é conhecida de maneira mediata” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 22). Posteriormente, o corpo como Vontade será matéria de investigação como meio de acesso à essência metafísica do mundo, neste momento, porém, o corpo é tomado como o primeiro objeto a despertar o entendimento com suas formas *a priori*. “Mas o entendimento nunca seria usado caso não houvesse algo mais de onde ele partisse. Esse algo é simplesmente a sensação dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo, em virtude da qual este é objeto imediato” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 22). O corpo como objeto imediato e mediato evidencia a importância que Schopenhauer dá ao mesmo para desenvolver sua filosofia teórica.

As simples mudanças que os órgãos dos sentidos sofrem de fora, mediante ações que são aptas a receber, já devem ser nomeadas representações, se semelhantes ações não despertarem dor nem prazer, ou seja, não possuírem significado imediato algum para a vontade, e, não obstante, forem percebidas, portanto existirem apenas para o CONHECIMENTO: nesse sentido, digo que o corpo é CONHECIDO imediatamente, é OBJETO IMEDIATO (Idem, p. 23)

Após a nossa exposição sobre o corpo, temos como objetivo investigar a percepção dos animais. Como o entendimento não depende da razão, os animais são capazes de agir a partir da causa e efeito. “Do exposto se infere que todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e este conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 24). Assim, o entendimento é independente em relação à razão, pois o entendimento não está submetido àquela para engendrar a intuição e a percepção de causa e efeito. O entendimento

fornece à razão o estofó para o pensamento de regras universais e leis da natureza; certas vezes, mediante a aplicação de causas conhecidas para alcançar efeitos intencionados, inventa máquinas complicadas e engenhosas; ou, aplica a motivação, vê através de, tece intrigas argilosas, maquinações ou também manipula seres humanos com motivos para os quais são receptivos [...] (Idem, p. 25).

O entendimento nos animais possibilita aos mesmos tomar decisões que evitem situações que lhe tragam perigo. Portanto, no cérebro dos animais o entendimento é capaz de direcionar a existência dos mesmos, inclusive evitando ameaças. A

sagacidade daquele elefante que, após ter atravessado várias pontes em sua jornada pela Europa, recusou-se certa vez a entrar numa, embora visse sobre ela o cortejo de homens e cavalos, porque a mesma lhe parecia muito levemente construída para o seu peso [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 27).

Outro exemplo dessa perspicácia do entendimento dos animais é “[...] como até mesmo um filhote de cão não se aventura a pular da mesa, por mais que deseje, porque prevê o efeito da gravidade do seu corpo, sem, contudo, conhecer este caso especial na experiência” (Idem, p. 27).

Podemos concluir a partir do que foi exposto que “tanto o ser humano quanto no animal o entendimento é irracional. A // razão sempre pode apenas SABER; unicamente ao entendimento, livre de toda influência da razão, é permitido intuir” (Idem, p. 29). A razão como forjadora de conceitos e do saber abstrato será investigada no próximo item.

1.1.5 A razão, os conceitos e o saber abstrato.

O uso da razão na filosofia teórica, segundo Schopenhauer, tem o papel de deturpar a representação intuitiva, pois através da razão as intuições transformam-se em cópias fragilizadas. Essas cópias fragilizadas podem ser definidas como representação de representação ou conceitos. Para Barboza, “caberá à razão trabalhar as representações do entendimento, abstraindo-as, para ao fim fornecer conceitos ou ‘representações de representações’ ” (BARBOZA, 2003, p.27). Nesse aspecto, a razão sempre dependerá da intuição para exercer a reflexão e a elaboração de conceitos.

Como da luz direta do Sol à luz emprestada da Lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, autossuficiente e que se garante a si mesma à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 40-41)

No âmbito teórico a razão apresenta sua ambivalência, isto é, ela cria conceitos¹² que engendram ao mesmo tempo a guerra e a poesia, mas também, é capaz de exercer seu domínio na vida prática¹³. “No entanto, junto com o conhecimento abstrato, com a razão, dúvida e erro entram em cena no domínio teórico, cuidado e remorso no domínio prático” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 41). Através das relações de conceitos na consciência do sujeito surge a reflexão, atributo restrito ao ser humano.

No ser humano somente, entre todos os habitantes da Terra, uma outra faculdade de conhecimento; despontou uma consciência completamente nova, que muito apropriadamente e com precisão infalível se denominou REFLEXÃO (Idem, p. 42).

A reflexão nos coloca acima dos animais. Segundo Bassoli, “através da atividade reflexiva, a razão permite que o intelecto alcance uma clareza de consciência cada vez maior, que caracteriza os graus de discernimento” (BASSOLI, 2015, p.81). Essa característica do discernimento¹⁴ propicia ao sujeito a capacidade de direcionar sua existência em termos de uma vida prática, e credita à razão um papel relevante na existência do sujeito. Isso demonstra a força da razão dentro de um contexto de preponderância irracional, que é a essência metafísica do mundo, a Vontade.

¹² Para Barboza, “caberá à razão trabalhar as representações do entendimento, abstraindo-as, para ao fim fornecer conceitos ou “representações de representações. Com a razão surge a linguagem, ligação de conceitos, bem como a ação planejada de muitas pessoas, a poesia, a ciência, o Estado, entre outros. Porém essa faculdade possui outra face, já que ela também cabe as superstições, os erros, as estratégias de guerra etc. (BARBOZA, op. cit., p.27-28).

¹³ “A conduta humana é por vezes determinada, assim, por conceitos abstratos que podem levar à ação regida por máximas sem a observância do meio que nos cerca e das impressões causais do momento” (DEBONA, op. cit., p.42). β

¹⁴ Jair Barboza traduz o termo *Besonnenheit* como clarividência da razão. Flamarion Caldeira traduz o termo *Besonnenheit* como discernimento, pela sua abrangência na filosofia de Schopenhauer apontadas por KOBLER: 1) na teoria do conhecimento, o discernimento é a capacidade característica do homem enquanto homem de ter representações independentes da impressão do presente em conceitos e pensamentos. Nesse sentido, o discernimento é próprio de todos os homens e todas as outras formas não derivadas; 2) Na ética, o discernimento possibilita, por um lado, a formação do caráter e da individualidade, na medida em que por meio dele vários motivos são postos à escolha. Por outro lado, ele é pressuposto para a negação da vontade de viver, na medida em que para esta a visão do “todo da vida” é uma condição; 3) Na estética, o discernimento capacita os artistas a apreender as coisas de maneira objetiva e assim apresentá-las em suas obras de modo que no observador essa apreensão objetiva, que Schopenhauer caracteriza como intuição das ideias, seja ocasionada; 4) Por fim, deve-se ainda – em estrita relação com a estética, mas dela diferente – nomear o papel do discernimento na filosofia, por meio do qual ela coloca na condição de pôr a questão sobre a essência do mundo. KOBLER, Matthias. Sobre o papel do discernimento [*Besonnenheit*] na estética de Arthur Schopenhauer. In, *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliviera Cacciola*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, p. 23-24.

Essa capacidade reflexiva permite ao sujeito formar conceitos abstratos independentemente do presente. Essa capacidade será medular para Schopenhauer desenvolver a sua sabedoria de vida. Nesse sentido, podemos entender

por que o ser humano executa planos ponderados e age conforme máximas, sem observância do meio que o cerca e das impressões causais do momento; por isso pode, por exemplo, fazer friamente preparativos artificiais para a própria morte, pode dissimular até a inescrutabilidade e levar consigo seu mistério ao túmulo [...]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 42-43).

Inferimos que o ser humano tende mais ao sofrimento do que o animal, pois essa visão panorâmica da vida permite ao indivíduo a consciência de sua existência efêmera. Assim, “o animal sente e intui; o ser humano, além disso, PENSA E SABE. Ambos QUEREM” (Idem, p. 43). Essa reflexão permite ao ser humano criar conceitos, mas também, a comunicabilidade. A linguagem, expressão dessa comunicabilidade, permite a transmissão das realizações da razão, fazendo a existência do sujeito ser mais dinâmica.

A linguagem, a reflexão e a consciência panorâmica são atributos da razão, que permitem ao ser humano refletir sobre sua existência e suas possibilidades. Esse vislumbre sobre a vida nos faz indagar sobre a nossa finitude, isto é a morte. “Principalmente devido¹⁵ à morte é que o ser humano possui filosofias e religiões” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 43).

A intuição difere dos conceitos, pois aquela diz respeito à representação empírica, já aqueles referem-se à sombra dessas representações. “Os conceitos formam uma classe especial de representações que existem apenas no espírito do ser humano e são diferentes *todo genere* das representações intuitivas consideradas até agora” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 45). Assim, os conceitos, que são representações de representações, são relações racionais que dependem das intuições. “Os conceitos podem ser apenas pensados, não intuídos, e tão somente os efeitos que o ser humano produz por eles são objetos da experiência propriamente dita” (Idem, p. 46). Diante dessa perspectiva, é possível depreender os conceitos, a reflexão e a linguagem.

A linguagem, como qualquer outro fenômeno que creditamos à razão e como tudo o que diferencia o ser humano do animal, pode ser explicada por esta

¹⁵ Vemos, então, porque a razão, em Schopenhauer, ainda pode ser apreendida como portadora de uma função determinante. E esse recorte do racional em meio a uma “filosofia irracional” define-se sobremaneira mediante a questão da comunicabilidade (DEBONA, op. cit., p.43).

única e simples fonte: os conceitos // representações abstratas e universais, não individuais, não intuitivas no tempo e no espaço (Idem, ibidem).

A esfera racional que trata dos conceitos, da reflexão e da linguagem só é possível pela intuição. Nesse sentido, as intuições empíricas são o combustível para racionalidade, e, sem aquelas, a razão é inócua.

A reflexão é necessariamente cópia, embora de tipo inteiramente especial, é repetição do mundo intuitivo primariamente figurado num estofo completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada de representações de representações (Idem, p. 47)

Após essa breve análise sobre a filosofia teórica de Schopenhauer, abordaremos sobre o fundamento metafísico do mundo, que está além do princípio de razão, e que Schopenhauer o define como Vontade.

1.2 Fundamentos da metafísica imanente.

Nesse item, analisaremos a *célula mater* do pensamento de Schopenhauer, isto é, a sua metafísica imanente. No item anterior, focamos a sua teoria do conhecimento, o princípio de razão e o modo como Schopenhauer concebe a relação entre o sujeito e o objeto. Agora, o objetivo é compreender como Schopenhauer restabelece a metafísica após Kant expor a impossibilidade de a razão conhecer elementos metafísicos. É no apêndice de o *Mundo* intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, que Schopenhauer através da crítica ao filósofo de Königsberg começa a fundamentar e justificar sua metafísica.

Schopenhauer analisa os argumentos estabelecidos por Kant, na *Crítica da razão pura*, com o intuito de compreender a sua desconstrução da metafísica. Schopenhauer constata que Kant engendra sua análise sobre a metafísica seguindo os filósofos dogmáticos.

1) metafísica é a ciência daquilo que está além da possibilidade de toda a experiência; 2) uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos hauridos da experiência (*Prolegômenos*, § I) só aquilo que sabemos ANTES, portanto INDEPENDENTE DE toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) Em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo, concebidos sob o nome ‘conhecimentos da razão pura’ (SCHOPENHAUER, 2015, p. 494-5).

Os dois primeiros argumentos tratam da impossibilidade de uma metafísica partindo do plano empírico, ficando vedada qualquer possibilidade de uma metafísica

imaneente. O terceiro argumento pressupõe que a razão possui elementos que possibilitam uma transcendência ou atributo além da sua possibilidade. Sendo assim,

Kant se afasta dos dogmáticos no que tange a: “Estes princípios fundamentais ou conhecimentos da razão pura são expressões da possibilidade absoluta das coisas, *aeternae veritates*, fontes da ontologia: estão acima da ordem do mundo, como um *fatum* dos antigos estava acima dos deuses” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 495).

Essa transcendência da razão é incompatível com a ótica kantiana. Por esse motivo, “Kant afirma que tais formas são meras ‘formas do nosso intelecto’ e “não podem ser extensíveis para além da possibilidade da experiência” [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 495). Os atributos da razão limitam-se ao plano empírico ou fenomênico. Sendo assim, é impossível a razão alcançar qualquer transcendência. Nesse contexto, a capacidade cognitiva do ser humano é incapaz de ultrapassar a efetividade do mundo. Nesse aspecto, a metafísica ficaria restringida somente ao campo especulativo, visto que os elementos a priori do “estofo mental” limitam-se ao mundo fenomênico. Portanto, Kant inviabiliza qualquer possibilidade de uma metafísica através do estofo mental.

Pois precisamente a aprioridade dessas formas do conhecimento já que as mesmas só podem repousar em sua origem subjetiva, corta-nos para sempre o conhecimento da essência em si das coisas e limita-nos a um mundo de meras aparências, de maneira que jamais podemos a conhecer *a priori*, para não mencionar a posteriori, as coisas tais como podem ser em si mesmas (SCHOPENHAUER, 2015, p. 495).

O pensamento de Kant supera, ou melhor, desconstrói a tese dogmática. Ao começar a trilhar seu caminho para elaboração de uma metafísica imanente, Schopenhauer acusa Kant de ter cometido um “*petitio principii*”. Essa petição de princípio, segundo Schopenhauer, é a impossibilidade de uma metafísica partindo do plano empírico. “(§ 1): A fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser hauridos da experiência interna nem externa” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 495). Partindo desse princípio, a possibilidade de conhecer o enigma do mundo só é possível num além-mundo, posição defendida também pelos antecessores de Kant, os filósofos dogmáticos. Aquilo que nos é dado de imediato, isto é, a efetividade do mundo, não possui elementos convincentes e que fundamentem uma metafísica imanente.

“Em verdade, contudo, a coisa se passa assim: o mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido que a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de “para além da possibilidade de toda experiência”); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo o que de alguma maneira pudéssemos conhecer de modo IMEDIATO [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 495-496).

Portanto, a perspectiva kantiana sobre a metafísica exclui, para Schopenhauer, “a mais rica de todas as fontes de conhecimento”, isto é, a experiência interna e externa. “É justo por esse atalho, inexplorado por Kant ou pelo menos encoberto pelo seu método, que Schopenhauer vai encetar a reconstrução da Metafísica, pretendendo com isso dar à filosofia de Kant o sentido positivo que estava faltando” (CACCIOLA, 1994, p. 38). Para Schopenhauer, as afecções e as pulsões corporais funcionariam como uma bússola que o levaria a decifração do enigma do mundo.

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir do seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada do ponto de vista certo, entre experiência interna e externa [...]. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 496).

Assim como ocorre em sua teoria do conhecimento, os fundamentos da metafísica de Schopenhauer estão enraizadas no mundo empírico, ao mesmo tempo que indicam a possibilidade de uma metafísica imanente. “Portanto, est *quadam proinde tenus* (Pode-se avançar até certo ponto), meu caminho encontra-se no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica Kantiana” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 496-7).

Após essa breve exposição sobre a inviabilidade da metafísica elaborada por Kant baseado na *Crítica da filosofia kantiana*, vamos expor o caminho adotado por Schopenhauer para justificar sua metafísica, que está estruturada no segundo livro de o *Mundo*. No parágrafo 17, Schopenhauer começa a investigar a essência da representação intuitiva. “Dirigindo agora nossa atenção inteiramente à representação intuitiva, lograremos conhecer o seu conteúdo, as suas determinações mais precisas e as figuras que exibem para nós” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 111). Com esse direcionamento para representações intuitivas, Schopenhauer busca dialogar com a

matemática, física, etiologia e morfologia, para demonstrar suas limitações no que tange a desvendar a essência metafísica do mundo, isto é, desvendar o que está subjacente às aparências.

Para Schopenhauer, o plano empírico indica o caminho para descobrir a essência metafísica do mundo, pois somente desse modo é possível construir uma metafísica imanente. Ao dialogar com as ciências, Schopenhauer visa demonstrar os limites daquelas para atingir a essência do mundo, e, ao mesmo tempo, demonstrar o seu método de investigação para desvelar a essência metafísica do mundo. No que tange a matemática, ela se limita a discorrer sobre as aparências no espaço e tempo, além de quantificá-las.

Se procurarmos na matemática o desejado conhecimento detalhado da representação intuitiva que nos é conhecida de modo geral apenas segundo a forma, verificaremos que essa ciência discorre sobre representações só na medida em que preenchem tempo e espaço, isto é, na medida que são quantidades (Schopenhauer, 2015, p. 112).

O atributo da morfologia é a descrição das representações, e as mudanças sofridas pelas mesmas são classificadas pela etiologia. Tanto a morfologia como a etiologia possuem caráter classificatório e descritivo, ou seja, não contribuem decisivamente para a decifração do enigma do mundo.

A história natural, a botânica e a zoologia têm como função “reconhecer na mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras orgânicas permanentes, determinadas de modo fixo constituem grande parte do conteúdo da representação intuitiva” (Idem, p. 112). Nesse contexto, elas estão inseridas no grupo da morfologia e etiologia.

Etiologia em sentido estrito são todos os ramos da ciência da natureza que tem por tema principal, em toda parte, conhecimento de causa e efeito: [...] como uma mudança determinada necessariamente produz e condiciona outra determinada, cuja prova se chama EXPLANAÇÃO. Aqui se incluem sobretudo a mecânica, a física, a química, a fisiologia (Idem, p. 113).

Por mais que a etiologia e a morfologia tentem encontrar o fundamento do mundo, elas são incapazes de depreender a *qualitas occulta* que está subjacente a todas as aparências. “Caso nos dediquemos ao aprendizado das ciências, logo perceberemos que a informação capital procurada não é fornecida pela etiologia nem pela morfologia”

(Idem, p. 113). A *força natural* que revela a essência das representações permanece uma incógnita¹⁶. Assim,

a força mesma que se exterioriza, a essência íntima das aparências que emergem conforme aquelas leis permanecem um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, tanto no que se refere à aparência mais simples quanto à mais complexa (Idem, p. 114).

Essa força natural que manifesta a *essência* na representação é incognoscível e estranha em todos os seus movimentos. Do sopro do vento, das ondas do mar, da germinação da semente, todas permanecem indecifráveis, mas somente passíveis de vislumbre e contemplação.

Ainda assim a força em virtude da qual uma pedra cai na terra ou um corpo rechaça outro não é menos estranha e misteriosa em sua essência íntima do que a força que produz os movimentos e o crescimento de um animal (SCHOPENHAUER, 2015, p. 114).

Schopenhauer quer compreender a essência das representações, isto é, conhecer o seu fundamento na intenção de desvendar a *célula-mater* do mundo. Essas indagações *pós-kantianas* irão nortear a busca de Schopenhauer por uma metafísica que justifique o fundamento do mundo.

Queremos conhecer a significação dessas representações: perguntamos se este mundo não é nada além de representação; caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção; ou de fato é algo outro, algo a mais, e qual a sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua a essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis; nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio do razão (SCHOPENHAUER, 2015, p. 115).

Nesse sentido, Schopenhauer indica que pelas representações não é possível conhecer a essência do mundo, “pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas: por mais que se investigue, obtém-se tão somente imagens e nomes” (Idem, p.

¹⁶ Como observa Barboza: “O íntimo do mundo, a coisa-em-si, permanece-lhes estranha. Schopenhauer, então, refere-se a esse *limite* da investigação científica como sendo a *força natural*, que se apresenta como uma *qualitas occulta*, ou seja, algo inexplicável”. (BARBOZA, 2003, p. 29)

116). Diante disso, o método adotado por Schopenhauer será fundamentar e justificar sua *metafísica imanente* perscrutando o corpo.

1.2.1 A essência metafísica do mundo: a Vontade e o corpo.

Após constatar a ineficácia das ciências para decifrar o que está subjacente a *força natural*, Schopenhauer volta sua atenção para o sujeito. Esse sujeito que conhece o mundo habita um corpo. Esse corpo¹⁷ enraizado no mundo faz do sujeito um indivíduo. Assim, para Schopenhauer corpo e mente não estão separados, mas intrinsecamente conectados. Essa relação corpo e mente também pode ser apreendida como um *monismo*. Assim, o sujeito não é algo etéreo, pois se consolida no mundo através do seu corpo.

O investigador mesmo se enraíza no mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo (Idem, p. 113).

Com o intuito de desvendar o enigma do mundo, Schopenhauer indaga sobre a origem das afecções corporais, ou a força que ocasiona tais afecções ou a experiência interna. Nesse sentido, tais afecções¹⁸ servem como ponte para a apreensão da essência da Vontade. Diante dessa perspectiva, o sujeito

nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações do seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim: antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo: e tal palavra recebe o nome de VONTADE. Esta, e somente esta, fornece-lhe a chave para a sua própria aparência, manifesta a investigação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos (SCHOPENHAUER, 2015 p. 117).

¹⁷ “Portanto, é só como corpo que o sujeito do conhecimento “enraíza-se” no mundo e torna-se um indivíduo. São as afecções deste corpo que permitem a intuição do mundo pelo entendimento e, portanto, o conhecer. O corpo é, pois, o objeto imediato em relação ao mundo como representação e, também, objeto mediato, quando faz parte deste mundo e nele se conhece” (CACCIOLA, 1994, p. 39).

¹⁸ “Dizendo de outro modo: se as ciências fracassam em sua tentativa de atingir a essência das coisas, cabe agora procurar o originário do mundo não pelo exterior, mas a partir de nós mesmos, do interior. Com isso descortina-se uma metafísica da natureza, no qual o papel do protagonista não caberá a experiência externa, mas sim à interna, isto é, ao íntimo do corpo como via de acesso ao mais real do mundo. Em verdade, com o corpo, o autor indica uma espécie (BARBOZA, op. cit., p. 30)

Nesse contexto, o corpo deixa de ser mero objeto e se torna o núcleo da metafísica de Schopenhauer. O corpo não é somente uma representação, mas também, o ponto de referência para sua metafísica. Assim, Schopenhauer partindo do caminho oposto ao de Kant, restabelece a metafísica através do plano empírico. Schopenhauer inova ao restabelecer sua metafísica não em outro mundo, mas no próprio interior do ser humano. O corpo será utilizado por Schopenhauer para explicar a manifestação da Vontade na natureza. Cada movimento corporal, seja voluntário ou involuntário, é um ato da Vontade. Desse modo, não existe relação de causa e efeito, pois ambos são idênticos. “A ligação entre ato de vontade e ato corporal não pode ser a causal, já que ambos são a mesma coisa [...]” (CACCIOLA, 1994, p. 41). Diante disso, constata-se uma relação intrínseca entre corpo e os atos da Vontade.

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo de causalidade, nem se encontram na relação de causa e efeito, mas são única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes: uma vez imediatamente e outra para intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, apareceu na intuição (Idem, , p. 117).

Como são idênticas, todas as afeções externas são captadas pelo corpo e pela Vontade simultaneamente. Tais ações externas sobre o corpo podem ser agradáveis ou desagradáveis. Isso se aplica a todos os órgãos internos e externos. Nesse contexto, a metafísica de Schopenhauer torna-se cognoscível através desse diálogo com o corpo do indivíduo e os atos da Vontade.

Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo que aparece: e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultaneamente ação sobre a Vontade: que enquanto tal se chama dor, caso o contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme (SCHOPENHAUER, 2015, p. 118).

O conjunto de sentimentos²⁰ corporais são *afecções imediatas* da Vontade. Dessa forma, cada afeto é sentido imediatamente pelo corpo. Portanto, se os sentimentos são agradáveis o indivíduo sente um bem-estar corporal, o que não ocorre com sentimentos

²⁰ “Em verdade, com o corpo, o autor indica uma espécie de cruzamento entre experiência externa e interna, uma região do conhecimento que não é mais regida pelo saber discursivo, mas pelo *sentimento* a nos abrir o panorama para uma forma de intelecção que se refere a relação que uma representação intuitiva, o corpo mesmo, tem com aquilo que de modo algum é representação, mas algo em gênero inteiro diferente dela: a *Vontade*. (BARBOZA, 2003, p. 30-31)

que trazem dor. “Logo, aquilo que Schopenhauer denomina a ‘ação do corpo’ não está totalmente nem num plano mental nem num plano completamente físico, sendo antes uma única ocorrência que apresenta em dois aspectos [...]” (JANAWAY, 2003, p.49).

Mesmo com esse monismo corpo e mente, a Vontade é conhecida parcialmente pelo indivíduo, pois a mesma só pode ser conhecida através dos seus atos isolados. A corporeidade não fornece elementos suficientes para o conhecimento completo da Vontade, pois a mesma transcende o princípio de razão. Sendo assim, o caráter inteligível permanece nublado para o indivíduo. Tais atos da Vontade só podem ser conhecidos *a posteriori*. “Esse relato dos atos de vontade é um passo decisivo para Schopenhauer, porque situa o sujeito humano, de maneira firme, no âmbito do mundo material”. (JANAWAY, 2003, p.49). Mas nesse ponto, o intelecto do indivíduo navega de acordo com a sua essência.

Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade (SCHOPENHAUER, 2015, p. 119).

Para justificar a Vontade como essência metafísica de toda natureza, Schopenhauer recorre ao método analógico; tendo como referência o corpo. Esse método analógico e os atos da Vontade serão perscrutados a seguir.

1.2.2 O método analógico e os atos da Vontade.

A partir de suas constatações sobre o corpo, mencionadas anteriormente, Schopenhauer se utiliza de tal compreensão metafísica para toda natureza. Aquilo que move o interior do corpo²², isto é, a Vontade, é o que impulsiona outros corpos. Desse modo, o corpo além de ser o foco da Vontade, serve como referência analógica para toda natureza.

²² “A ampliação da Vontade como essência de todos os fenômenos é estabelecida por meio de um procedimento analógico. A saber, o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra” (CACCIOLA, op. cit. 1994, p. 50). Assim, a partir da identidade da causalidade em todos os reinos da natureza, pode-se, diz Schopenhauer, conectar uma outra: o núcleo desconhecido das representações não é diferente do núcleo do corpo humano, porque há igualdade da causalidade em todos os níveis. [...] portanto, o íntimo dos outros corpos possui a mesma raiz que o íntimo de meu corpo – logo, o íntimo dos outros corpos é Vontade (BARBOZA, op. cit., 2003, p. 32-33).

O duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo será em seguida usado como uma chave para a essência de toda aparência na natureza; assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia como aquele corpo; por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE (SCHOPENHAUER, 2015, p. 122).

Perante isso, a ponte de referência possível para definir a Vontade como essência cósmica é o corpo. “A negação dessa realidade consistiria justamente no que ele denomina de ‘egoísmo teórico’, tão condenável quanto o ‘egoísmo prático’, que consiste em ‘tomar e tratar todos os demais como meros fantasmas’ [...]” (CACCIOLA, 1994, p. 50). Ou seja, a corporeidade²³ assume papel nodal na metafísica imanente de Schopenhauer.

Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo restante dos corpos? Donde retirar os elementos para compor um tal mundo? Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido nem pensável (SCHOPENHAUER, 2015, p. 123).

Nesse sentido, a Vontade é a essência do mundo, e a representação é aquilo que pode ser conhecido. “E se analisarmos a realidade desse corpo e as suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão a Vontade: aí se esgota toda a sua realidade mesma” (SCHOPENHAUER, 2015, p.123). Logo, os dois polos Vontade e representação exaurem toda possibilidade de conhecimento, pois não existe nada além delas. Nesse ponto, Barboza afirma: “Schopenhauer atinge o conceito angular de sua filosofia, o de uma Vontade cósmica, una e indivisível, a coisa-em-si dos fenômenos. O mundo é minha representação, mas ela é também minha Vontade” (BARBOZA, 2003, p. 33).

Nesse contexto, os motivos são o combustível para a afirmação da Vontade. Os motivos têm efeitos imediatos no corpo do indivíduo. Eles são selecionados pela Vontade e não pelo intelecto. Nesse processo o intelecto fornece os motivos para Vontade, pois a mesma é cega, e após o conhecimento dos motivos fornecidos pelo

²³ No terceiro capítulo, o corpo exercerá outro papel importante no pensamento de Schopenhauer, mais especificamente na sua eudemonologia. Nesse contexto, a saúde do corpo será fundamental para se ter uma boa qualidade de vida.

intelecto, a Vontade seleciona os motivos de acordo com o seu querer. Nessa relação, todo movimento corporal é um ato da Vontade enraizado no mundo.

Os movimentos do corpo não passam de visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com estes, com os quais constituem//uma única e mesma coisa, diferenciando-se apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação. [...] esses atos da vontade sempre têm ainda um fundamento exterior a si, nos motivos. Estes, todavia, só determinam o que eu quero NESTE tempo, NESTE lugar, sob estas circunstâncias; não QUE ou QUE eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer (SCHOPENHAUER, 2015, p. 124).

Os motivos servem como agentes propulsores da Vontade. Essa relação entre Vontade e motivos não é imediata, pois o intelecto é que fornece os motivos para a Vontade. Schopenhauer irá desenvolver melhor essa relação no parágrafo 55 de o *Mundo*. O que fica evidente nesse momento, é a subserviência do intelecto em relação à Vontade, mas ao mesmo tempo, percebe-se uma suave valorização da razão. Como visto anteriormente, a razão tem a capacidade de engendrar o saber abstrato, a ponderação e a elaboração de máximas. Essas máximas referem-se ao querer do indivíduo que refletem a sua essência. Notamos essa ambiguidade da Vontade em relação ao intelecto no aspecto cognitivo e metafísico. Ao mesmo tempo que temos que afirmar uma completa obnubilação da razão pela Vontade, temos que apontar certos atributos da mesma dentro da filosofia teórica de Schopenhauer.

A manifestação da Vontade está intrinsicamente relacionada com o movimento corporal. Quando o indivíduo quer, na realidade é o seu *caráter inteligível* que está agindo e querendo.

Se cada ação de meu corpo é o aparecimento de um ato volitivo no qual minha vontade mesma, portanto meu caráter, expressa-se em geral e no todo sob certos motivos, então o pressuposto e a condição absolutamente necessária daquela ação têm de ser também um aparecimento da vontade [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 125).

Schopenhauer postula que a Vontade é cega e irracional²⁴ e que a mesma não está submetida ao princípio de razão. Portanto, a essência do indivíduo, que é o caráter

²⁴ A Vontade, ao contrário, é uma e indivisível; se ele confere necessidade às coisas, a Vontade, ao contrário, é livre; se ele confere transitoriedade aos objetos, a Vontade, ao contrário, é atemporal e indestrutível; por fim, se o princípio de razão confere, via motivos, visão que faz o corpo humano impelir-se e atingir alvos, a Vontade, contrariamente, é “mero ímpeto cego”. (BARBOZA, op. cit., p. 33) “O próprio corpo é vontade; de modo mais específico, é uma manifestação de vontade-de-vida (Wille zum Leben), uma espécie de ímpeto cego, que se acha abaixo do limiar do pensamento e da ação conscientes,

inteligível²⁵, não está submetido ao princípio de razão. Mas ao mesmo tempo, através do corpo, ela atua no mundo através dos seus atos. O corpo através dos seus movimentos é a visibilidade da Vontade, ou seja, cada movimento corporal é um ato da Vontade. Com relação aos atos da Vontade e a sua forma de manifestação, Janaway²⁶ levanta a seguinte problematização: “se o conhecimento de nossos atos de Vontade é o mais próximo que chegamos a coisa-em-si e se mesmo nesse caso não a conhecemos diretamente, que base temos de fato para alegar que sabemos o que ela é?” (JANAWAY, 2003, p.55). E conclui: “Dados esses problemas, talvez não surpreenda que sua metafísica tenha tido pouco seguidores” (Idem, p.55). Seguindo esse raciocínio, todo arcabouço e graus hierárquicos da Vontade, caráter inteligível e empírico, os graus de manifestação da Vontade na natureza não elucidariam de forma precisa a Vontade como essência metafísica do mundo, inclusive sua *objetidade*²⁷, o que demonstra a fragilidade da metafísica imanente engendrada por Schopenhauer²⁸.

Os animais não possuem o saber abstrato ou racional. Nesse sentido, os estímulos nos animais, agem como os motivos agem no indivíduo, mas pela falta do saber racional, os animais são estimulados somente pelos objetos intuídos no presente. Constatamos que os animais representam outro grau de manifestação da Vontade que, está abaixo do ser humano. Os graus elementares seriam o orgânico e o inorgânico. A objetidade, neologismo de Schopenhauer, designa como os graus da Vontade se manifesta no mundo e a sua forma geral. Logo, fica aqui novamente a ambiguidade, ela é a essência do mundo, mas não está no mundo, o que subsiste é apenas sua objetidade ou manifestação de sua aparência.

Schopenhauer descreve a identidade entre o corpo e a Vontade, pois o corpo e a Vontade são a mesma coisa. A descrição fisiológica do corpo, elaborada por Schopenhauer, demonstra essa identidade e de como o corpo é a visibilidade da

ímpeto que está dirigido para a preservação da vida para engendrar nova vida” (JANAWAY, op. cit., p.49).

²⁵ Os termos caráter empírico e inteligível foram herdados de Kant, e adaptados ao sistema filosófico de Schopenhauer. No terceiro capítulo os termos serão investigados mais detalhadamente.

²⁶ Mas Schopenhauer expõe a possibilidade de conhecermos o que somos, *a posteriori*, através dos nossos atos. Esse conhecimento *a posteriori* engendra o caráter adquirido que possibilita ao indivíduo conhecer o caráter empírico.

²⁷ “O exame da consciência, o inteligir de seu núcleo, revela uma identidade do corpo com a Vontade, indicada com o neologismo ‘objetidade’ (objektität)”. (BARBOZA, op. cit., p. 31)

²⁸ Mas é possível um conhecimento mais amplo da Vontade através do caráter adquirido que, ao mesmo tempo, possibilita o conhecimento do caráter empírico.

Vontade. Essa descrição mais específica indica que o corpo é como uma locomotiva, e o combustível é a Vontade que, através dos motivos, faz mover suas engrenagens.

Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser sua expressão visível: dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada; os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem (SCHOPENHAUER, 2015, p. 127).

O desenvolvimento da metafísica de Schopenhauer está interconectado com vários conceitos, dentre eles, o princípio de individuação²⁹. O princípio de individuação é a forma de como a Vontade se pluraliza no mundo, através do espaço e do tempo, criando indivíduos distintos e volitivos. Tal pluralidade irá criar um estado de conflito, pois agora existem indivíduos volitivos querendo afirmar sua vontade. A Vontade, sendo una e distinta de sua aparência, é livre, mas sua unidade se pluraliza em sua aparência.

Nesse sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é um e o mesmo em essência e conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem (SCHOPENHAUER, 2015, p. 131).

Constata-se que pelo princípio de individuação, a Vontade se fragmenta numa multiplicidade de indivíduos. “Pois, [...] a vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possível pluralidade” (Idem, p. 132). Somente a multiplicidade, que é a manifestação da essência cósmica, está submetida ao princípio de razão, portanto *isenta de qualquer liberdade*, pois tudo o que acontece na esfera do princípio de razão, acontece necessariamente.

Para além da natureza sem fundamento da vontade esqueceu-se da necessidade à qual a sua aparência está submetida e explicaram-se os atos humanos como livres, coisa que não são, sendo que cada ação isolada se segue com estrita necessidade a partir do efeito provocado pelo motivo sobre

²⁹ La principal consecuencia de la teoría del tiempo y del espacio es la instauración del *principium individuationis*. Kant, em la *Crítica de la razón pura*, observa que la sola presencia em lugares diferentes del tiempo y del espacio basta para dar razón de la diferencia entre los seres. (PHILOLENKO, 1989, p. 98). O impacto do princípio de individuação na ética de Schopenhauer consta no terceiro capítulo desta dissertação.

o caráter. Toda necessidade, como já dito, é relação de consequência a fundamento e nada mais. O princípio de razão é a forma universal de toda aparência; e a ação do ser humano, como qualquer outra aparência, tem de estar submetida ao princípio de razão (Idem, 132).

Nessa perspectiva, toda ação do indivíduo acontece por necessidade, pois teve uma causa e está sob a égide do princípio de razão, aquele só terá consciência dos seus atos “só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe que, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade [...]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 133). Portanto, é enfática a total falta de liberdade do indivíduo perante a Vontade.

O indivíduo possui seu caráter individual, que é diferente dos animais que possuem o caráter da espécie. Esse caráter individual propicia ao indivíduo pensar e a agir distintamente, isto é, diferente de outros indivíduos. Logo, é mais fácil preconizar os atos dos animais do que dos indivíduos. “Todavia, que a vontade também atue lá onde não é guiada por conhecimento algum, podemos vê-lo sobretudo no instinto e no impulso industrioso dos animais” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 133). Schopenhauer dá uma gama de exemplos de como a Vontade, sendo guiada sem motivo ou representação, age de forma instintiva nos animais.

O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual prepara um buraco pela primeira vez [...] (Idem, p. 133-134).

Desse modo, “nas ações desses animais, bem como em outras, a vontade é sem dúvida ativa: porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, mas não é guiada por ele” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 134). Tal atividade da Vontade exerce seu domínio e afirmação em cada órgão vital do corpo. Schopenhauer esmiúça em detalhes fisiológicos essa atuação cega da vontade.

Em nós a vontade também atua cegamente e de diversas maneiras: em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todos os seus processos vitais e vegetativos: //digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução (Idem, p. 134).

Essas atividades corporais não são guiadas por motivos, pois estão destituídas de conhecimento, mas por estímulos. Portanto, os estímulos são as causas internas dos órgãos do corpo animal e humano, e não têm nenhuma ligação direta com a representação.

Tudo o que nele [corpo] ocorre tem de ocorrer mediante vontade, embora aqui a vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamadas ESTÍMULOS (Idem, p. 134).

Toda essa atividade corporal interna é propulsionada pelos estímulos, e assim como os motivos são necessários, pois atuam na esfera do princípio de razão. Schopenhauer, ao descrever o processo interno dos movimentos corporais, pretendeu pontuar detalhadamente a atuação da Vontade no corpo humano e animal, e, ao mesmo tempo, demonstrar a total interconectividade dos corpos em relação à Vontade.

O conhecimento de que a necessidade é comum aos movimentos por motivo e por estímulo facilitará a intelecção de que também aquilo que o corpo animal se dá por estímulo e em conformidade completa com leis é, segundo sua essência interior, vontade; que, não em si, mas em todas as suas aparências está submetida ao princípio de razão, à necessidade. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 137).

Constatamos que Schopenhauer utilizou do corpo como elo para desvelar o enigma do mundo, a Vontade. Essa Vontade possui uma hierarquia pela qual se manifesta ou graus de sua manifestação. Os graus de manifestação demonstram não só o lado hierárquico da Vontade, mas também, a sua face conflituosa.

1.2.3 Graus de manifestação da Vontade e a Vontade conflituosa.

Após constatar a Vontade como essência metafísica do mundo, faz-se necessário investigar melhor a sua manifestação na natureza. Schopenhauer parte do *pressuposto* de que a Vontade possui graus de objetividade. Os graus representariam a forma como a Vontade se manifesta no mundo. Para melhor elucidar os graus de objetividade da Vontade, Schopenhauer faz uso das ideias³⁰ platônicas. A Vontade que constitui o caráter inteligível coincide com as ideias, no sentido platônico do termo e se manifestam no mundo, através do caráter empírico, como cópias. Partindo das ideias platônicas, Schopenhauer cria uma hierarquia da objetivação da Vontade.

³⁰ “É nesse momento que Schopenhauer recorre a Platão, nomeando de Ideias os graus de objetivação da Vontade. Essas ideias relacionam-se com os indivíduos como seus protótipos e são “formas eternas” das coisas, não submetidas, como elas, à geração e à corrupção. (CACCIOLA, op. cit. 1994, p. 59). “As Ideias, diferentemente de sua pluralização, os fenômenos, são “representações independentes do princípio de razão”, e, semelhantes à Vontade, são unas, atemporais e alheias ao espaço e a causalidade. Elas em realidade, fazem a *intermediação* entre o em-si e os fenômenos. São a própria coisa-em-si, apenas na forma mais geral da representação, o ser-objeto para o sujeito” (BARBOZA, op. cit. 2003, p. 35)

Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 151).

O ser humano, com seu caráter individual, tem o grau mais alto na hierarquia devida a sua idiossincrasia. Inclui-se nesse contexto, a ponderação racional, e a sua individualidade e personalidade que o distingue dos outros indivíduos.

Nos mais altos graus de objetividade da vontade, especialmente no ser humano, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já para o exterior // em fisionomias individuais fortemente delineadas que incluem toda a corporização (Idem, p. 152)

Nesse grau hierárquico, Schopenhauer constata que “quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo somente a fisionomia desta”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 153). Diferente do ser humano os animais não possuem caráter individual. Os animais possuem o caráter da espécie e agem de acordo com ele. Isso torna o comportamento dos animais mais previsível do que no ser humano com seu caráter individual. Outro aspecto é a capacidade de dissimulação que os animais não possuem, pois são destituídos de racionalidade. Por fim, na escala hierárquica decrescente surgem as plantas e o reino orgânico.

Enquanto cada ser humano deve ser visto como uma aparência particularmente determinada e característica da vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria, nos animais ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação próprias. Quanto mais o animal encontra-se afastado do ser humano tanto menor é nele o vestígio de caráter; as plantas ao fim, não possuem propriedades individuais, excetuando-se as que podem ser explicadas completamente a partir das influências// favoráveis do solo, clima e outras circunstâncias; por último o reino inorgânico da natureza desaparece por completo qualquer individualidade (Idem, p. 153-154).

O resultado desses graus de manifestação da Vontade é o conflito, pois cada aparência irá afirmar sua vontade sobre outra aparência. Essa afirmação da Vontade de vida sobre outras, engendra um estado de guerra entre os graus de objetividade da Vontade.

Não há vitória sem luta: ora, na medida em que a Ideia ou objetivação da vontade mais elevada só pode entrar em cena através da dominação das mais baixas, sofre a resistência destas, as quais, embora submetida à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência – igual ao imã que atrai um ferro e trava uma luta constante contra a gravidade [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 170).

Esse estado de discórdia intrínseco da Vontade resulta no combate intenso por domínio. É através desse conflito caótico que é possível conhecer o lado lúgubre do mundo. A descrição de Schopenhauer revela um mundo hobbesiano em que o “*homem é lobo do homem*”. Essa atividade conflituosa é incessante, pois enquanto existir Vontade, haverá luta por domínio. É um pensamento que desvela seu pessimismo e a condição real da existência.

É apenas a manifestação da discórdia essencial da vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais –, em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria na qual uma Ideia se expõe tem de ser abandonada para a exposição de outra, já que cada animal só pode alcançar a sua existência pela supressão contínua da existência de outro; [...] assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso; esse mesmo gênero humano, porém, como veremos no quarto livro desta obra, manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem: *homo homini lupus* (SCHOPENHAUER, 2015, p. 171).

Nesse ambiente, a existência é um misto de caos e o sofrimento. Para justificar sua perspectiva, Schopenhauer recorre a exemplos obtidos pela observação da natureza, como o da formiga bulldog-ant:

O mais flagrante exemplo desse tipo de conflito é fornecido pela formiga bulldog-ant na Austrália: quando se a corta, tem início uma luta entre a cabeça e a cauda: a primeira ataca com mordidas a segunda, e esta se defende // bravamente com ferrão: a luta dura cerca de meia hora, até que ambas morrem ou são carregadas por outras formigas (SCHOPENHAUER, 2015, p. 171).

Os graus de manifestação da Vontade demonstram o seu lado cego, irracional e conflituoso do em-si do mundo. Desse modo, Schopenhauer exclui qualquer possibilidade de se viver pacificamente e descreve esse reflexo do conflito no ser

humano em pormenores no parágrafo 58 do livro quatro de o *Mundo*. A existência sórdida faz com que Schopenhauer tenha uma concepção pessimista do mundo, ao mesmo tempo uma perspectiva de redenção através do ascetismo.

Notamos através dessa análise, que Schopenhauer subordina a capacidade racional do indivíduo em relação à Vontade. Mas, ela surge da sua insignificância, demonstrando sua importância e atributos.

Com esta surge a clareza da consciência, contendo panoramas do futuro e do passado, e, em consequência dela, a ponderação, o cuidado, a habilidade para a ação calculada e independente do presente, por fim a consciência totalmente clara das próprias decisões voluntárias enquanto tais (SCHOPENHAUER, 2015, p. 176).

Verificamos no desenvolver desse capítulo, o papel do entendimento e da razão. A representação empírica ou intuitiva só é possível através do entendimento que forja os objetos, e cabe à razão o papel secundário de elaborar os conceitos. Todo esse processo cognitivo do entendimento é elaborado dentro do estofamento mental do sujeito, isto é, no cérebro. Ou seja, em sua filosofia teórica e metafísica, Schopenhauer demonstra um forte teor fisiológico, pois tanto o conhecimento, como sua metafísica são descritos com profunda conexão com o corpo. No campo teórico, Schopenhauer não apresenta nenhuma inovação significativa na filosofia, mas uma simplificação da filosofia teórica kantiana; mas apresenta sua inovação ao restaurar a metafísica em um ambiente pós-kantiano. Assim, como já exposto anteriormente, Schopenhauer engendra um idealismo e uma metafísica com os pés cravados no chão. Podemos comparar seu sistema a uma sequoia, que vai às alturas, mas com raízes profundas fincadas nas entranhas da terra.

Em sua filosofia teórica, Schopenhauer engendra elementos essenciais para sua eudemonologia, ou melhor, o papel crucial que a razão irá exercer nela, como: a ponderação racional, ações calculadas, vislumbre entre o passado, o presente e o futuro; e a clareza de consciência para tomada de decisões. No próximo capítulo, daremos início a investigação do embrião da eudemonologia de Schopenhauer, através da razão prática ou do uso prática da razão e do diálogo com o ceticismo e o estoicismo. Investigaremos, também, sobre a liberdade, a necessidade e do que Schopenhauer está desviando com sua eudemonologia, isto é, de sua metafísica e de sua ética.

CAPÍTULO II

Todos irão facilmente reencontrar o MESMO na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos; e assim nos convenceremos suficientemente de como, em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO.

Schopenhauer

2. A RAZÃO PRÁTICA ENTRE KANT E SCHOPENHAUER

Schopenhauer apresenta sua crítica à razão prática kantiana em dois momentos: na obra *Sobre o fundamento da moral* e no apêndice do *Mundo como Vontade e Representação*, intitulado *Crítica a filosofia kantiana*. A crítica à razão prática kantiana, elaborada por Schopenhauer, exerceria um papel pedagógico³¹. Esse preparo pedagógico permite, também, compreender a imersão feita por Schopenhauer na ética de Kant.

Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à Kant. Por causa disso, seria um começo às avessas se quisesse pular a crítica que se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que como tal, seria compreendida apenas pela metade” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 15).

O que intriga Schopenhauer em relação à razão prática de Kant é que ela possui atributos que diferem de maneira abissal de sua perspectiva. Como já foi descrito e analisado no primeiro capítulo, a razão para Schopenhauer tem como função a criação de conceitos através das representações intuitivas. No entendimento de Schopenhauer, Kant potencializou a razão além dos seus limites ao atribuir àquela a capacidade de criar

³¹ “Esta referência a Kant apresenta-se como uma parada inevitável quando pretendemos aludir ao tema da razão prática cuja significância, conforme pretendia Schopenhauer, teria de ser apreendida no autêntico sentido do termo” (Debona, op.cit., p. 50).

máximas de conduta a priori, sem levar em consideração a experiência ou a condição *corporal e existencial* do indivíduo³². O argumento de Schopenhauer é que a razão só pode ser prática se a mesma partir da interação do indivíduo com o mundo. Schopenhauer refuta a afirmação Kantiana de que a razão prática seria capaz de subjugar a Vontade e os instintos em prol de uma moralidade universal e formalista, isto é, focando somente o aspecto *in abstracto* da existência e negligenciando o *in concreto* da mesma. Schopenhauer alega que na sua primeira crítica, Kant estabeleceu os limites do conhecimento e da razão. A capacidade cognitiva da mente humana não vai além das aparências, ou seja, o intelecto sempre estará limitado ao mundo fenomênico. Ao atribuir mesma razão duas funções, a teórica e a prática, Kant entrou em contradição com o seu pensamento. Segundo Schopenhauer³³, ao potencializar a razão para o campo ético, Kant negligenciou os limites da razão engendrados por ele na *Crítica da razão pura*.

Desde que Kant transpôs o método que ele tinha aplicado de modo tão feliz em sua filosofia teórica para a filosofia prática, tendo querido por isso separar aqui o puro conhecimento “a priori” do empírico “a posteriori”, admitiu que, do mesmo modo que conhecemos “a priori” as leis do espaço e do tempo e da causalidade, também, ou de modo análogo, o fio de prumo moral para nosso agir nos é dado antes de toda experiência [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 38).

A ética apriorística do seu mentor, segundo Schopenhauer, assemelha-se mais a uma moral *transcendente* do que *transcendental*. Nesse contexto, Schopenhauer entende que os conceitos de lei, dever, imperativo categórico, representam sub-repticiamente uma moral teológica³⁴ ou o “Decálogo Mosaico”.

³²Segundo Cacciola: “Para Schopenhauer, a razão nada produz, limitando-se a ser uma faculdade de abstração e de combinação das representações intuitivas. Além disso, Schopenhauer não admite uma razão pura prática, uma faculdade de desejar no seu sentido superior que pudesse ser fonte de uma causalidade por liberdade e, portanto, do ato moral (CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. Schopenhauer e a questão do dogmatismo. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 146) Debona afirma: “de forma sucinta, a razão prática define-se, em Kant, pela *autonomia* do sujeito em autodeterminar-se e submeter-se a leis, tendo em vista o seu próprio agir” (DEBONA, Vilmar. A outra face do pessimismo: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida. Tese de doutorado/USP, 2013, p. 93).

³³ Segundo Debona, para Schopenhauer “seria impossível admitir que no domínio teórico e no domínio prático, tivéssemos uma mesma faculdade desempenhando o mesmo papel” (Debona, op. cit., p. 51).

³⁴“Schopenhauer conclui que, apesar de Kant ter demolido o dogmatismo na filosofia especulativa, ele teria, no domínio prático, dado lugar a uma teologia. Ou seja, sob disfarce de uma teologia fundamentada na moral, ele teria fundamentado uma moral teológica” (CACCIOLA, op. cit., 1994. P. 154).

Para que se possa admitir numa ética científica leis para a vontade, tem-se de demonstrá-las e derivá-las segundo toda a existência delas, isto se pensa também em exercer na ética a probidade e não apenas em recomendá-la. Até que se proceda aquela prova, não reconheço nenhuma outra origem para a introdução da ética dos conceitos de lei, prescrição, dever, a não ser o Decálogo Mosaico”. A ortografia “Du solt” [tu deves] revela até ingenuamente esta origem também no primeiro exemplo de Kant de uma lei moral, acima citado (SCHOPENHAUER, 2001, p. 20).

O imperativo categórico de Kant³⁵ atrelado ao conceito de dever visa engendrar uma moral racional na busca do soberano bem. “Dessa forma, sem nenhuma outra credencial, o imperativo categórico pula para dentro do mundo tentando aí mesmo exercer sua regência com seu DEVER, incondicionado cetro de ferro de pau” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 604-605). A inconsistência do apriorismo moral kantiano, pela sua essência, incorreria em um *contradictio in adjecto*.

“Separados dos pressupostos teológicos dos quais surgiram, estes conceitos perderam, além do mais, todo e qualquer significado e, se tem a intenção de substituí-los, como Kant, ao falar de dever absoluto e obrigação incondicionada, então oferecem-se palavras como alimento, dando-lhe para digerir uma *“contradictio in adjecto”* (Idem, p. 26).

Schopenhauer entende que esse vazio conceitual apriorístico traz um tom de coercitividade. O ser humano, pela sua *natureza*, tenderia a fazer algo pelo prazer de sua essência e não por uma moral racional. Nesse sentido, agir moralmente seria algo hipotético e não categórico.

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente hipotético e jamais, como ele afirmou, categórico. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de dever fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma *contradictio in adjecto*”. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro

³⁵ “A ortografia do DU SOLST (tu deves) traz, na sua origem, o decálogo mosaico. O conceito de lei origina-se na lei civil (*Lex, nomos*), intuição humana que repousa no arbítrio humano. O conceito de lei aplicado à natureza já é derivado e metafórico; visto que o homem pertence a natureza, também sua vontade obedece a leis tão sem exceção e tão inquebrantáveis quanto as leis da natureza. O que rege a Vontade humana é a lei da motivação – uma espécie de causalidade interna –, isto é, a partir de um motivo suficiente uma ação determinada ocorre necessariamente” (CACCIOLA, op. cit., 1994, p. 153). Segundo Debona: “Esta é a marca registrada do imperativo categórico, que teria a capacidade de delimitar uma imagem ideal da humanidade, uma “imagem” que não determinaria apenas a ação particular de um sujeito, mas, enquanto lei universal, estaria em condições de motivar o agir de *todo* ser racional” (DEBONA, Vilmar. A outra face do pessimismo: *Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado/USP, 2013, p. 93).

ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27).

A razão, segundo Schopenhauer, está subjugada pela essência metafísica do mundo ou à Vontade. A moral kantiana pretende determinar a existência do indivíduo por seus supostos atributos racionais e conceitos que estão distantes da verdadeira natureza humana, tornando o fundamento da moral Kantiana destituído de conteúdo. O descrédito da moral kantiana é reforçado pela supressão do mundo efetivo. Como é possível elaborar uma moral sem relevar as circunstâncias existências que atingem a mente e o corpo dos indivíduos?

Mas sim conceitos puros “a priori”, quer dizer, conceitos que não têm ainda nenhum conteúdo da experiência externa ou interna, que são, portanto, puras cascas sem caroço, é que devem ser o fundamento da moral. Reflita-se sobre o quanto isto quer dizer: a consciência humana, tanto quanto todo o mundo exterior junto com toda a experiência e todos os fatos, é tirada de baixo de nossos pés” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 36).

É inegável o caráter fisiológico do pensamento schopenhauriano, pois a razão é um atributo que pertence estritamente ao ser humano. Mas Kant quis ir além ao atribuir a razão a outro ser além do ser humano. Com relação a tal invectiva kantiana, Schopenhauer é enfático:

assim também conhecemos a razão somente como propriedade da espécie humana e não estamos autorizados a pensá-la como existindo fora dela e formando um gênero “ser racional” que seja diferenciado de sua única espécie “ser humano” e, ainda menos, a estabelecer leis para tais seres racionais em abstrato. Falar em seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de seres pesados fora dos corpos. Não se pode evitar a suspeita de que Kant teria aí pensado nos queridos anjinhos [...] (SCHOPENHAUER, 2001, p. 37).

Além da supressão do mundo efetivo, Kant exige que toda ação moral deve ser destituída de qualquer sentimento ou inclinação. Nesse sentido, Kant exclui as máximas oriundas da sensibilidade.

“O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfadonho dever” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 40).

Para Schopenhauer o fundamento da moral está na compaixão, e agir racionalmente não significa que esta ação esteja embasada na moralidade. “Assim como

maldade é bastante compatível com a faculdade da razão, e de fato é temível só nesta combinação, assim também, inversamente, às vezes a nobreza de caráter vai de par com o comportamento irracional” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 596, 2015). Nessa perspectiva, a razão não é essencial para caracterizar uma ação moral, pois a moral não é um *fato da razão*.

Dizer que o sublime fundador da religião cristã, cujo decurso de vida nos e apresentado como o modelo de toda virtude, foi MAIS RACIONAL de todos os humanos é um modo de falar muito indigno, até mesmo uma blasfêmia, quase como se fosse dito que seus preceitos apenas conteriam a melhor instrução para uma vida inteira VIDA RACIONAL” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 595).

Segundo Schopenhauer, a moral kantiana demonstra sua secura ao excluir dela os seres irracionais, isto é, os animais. “Portanto, deve-se ter compaixão para com animais meramente para exercitar-se, e eles são, do mesmo modo, fantasmas patológicos para exercício da compaixão para com os homens” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 77). Schopenhauer postula que a compaixão deve ser estendida a todos os seres vivos. Outro elemento colocado em relevo pela interpretação de Schopenhauer da moral kantiana é que a mesma traz dentro de si um *egoísmo intrínseco*³⁶.

Descubro, então, que todos só podem sentir-se igualmente bem se cada um fizer do egoísmo alheio o limite do próprio egoísmo. Daí se segue naturalmente que não devo injuriar ninguém, porque, se este princípio for assumido como universal, também serei injuriado” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 606).

Em linhas gerais, segundo Schopenhauer, a célebre fórmula do imperativo categórico, “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2002, p.59) em conjunto com os conceitos de dever, lei, soberano bem, constituem o *castelo apriorístico kantiano*. Na perspectiva de Schopenhauer, um castelo que esconde uma *eudemonologia egoística* e uma moral *teológica*.

³⁶ Importante ressaltar que um dos pilares da ética da compaixão em Schopenhauer é a supressão do egoísmo ou do *princípio de individuação*.

Se me fosse permitida, no final desta árida investigação, cansativa até para o leitor, uma frívola e brincalhona analogia para alegrar, compararia a Kant, naquela automistificação, com um homem que, num baile de máscaras, corteja toda a noite uma beldade mascarada, na ilusão de ter feito uma conquista. Até que, no final, ela tira a máscara e se dá a conhecer como sua mulher (SCHOPENHAUER, 2001, p. 86).

A partir do que foi exposto, constatamos a recusa de Schopenhauer à perspectiva Kantiana de tentar equiparar racionalidade e moralidade como grandezas equivalentes. Após essa exposição, pedagógica, da razão prática em Kant, será analisada a razão prática, no verdadeiro sentido do termo, segundo Schopenhauer.

2.1 A razão prática na concepção de Schopenhauer.

Após a exposição da crítica de Schopenhauer à razão prática do seu mentor, iremos analisar a apreensão de Schopenhauer sobre a razão prática ou uso prático da razão. O embrião da eudemonologia em Schopenhauer se inicia com o conceito de razão prática. O tema tratado aqui constitui em um diálogo entre o §16 *de o Mundo* e no capítulo XVI de *o Mundo T.II*, na *Crítica da Filosofia Kantiana e de forma mais ampla nos Aforismos para sabedoria de vida*³⁷. Nesse sentido, vamos investigar a concepção de Schopenhauer sobre a razão prática, ou seja, “falta ainda falar da // razão na medida em que conduz a ação das pessoas, podendo, portanto, nesse aspecto ser denominada PRÁTICA” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 99).

O saber intuitivo também está presente nos animais³⁸, pois segundo Schopenhauer os mesmos são dotados de entendimento. Por estarem limitados a consciência imediata, destituídos de abstrações ou conceitos, os animais sofrem menos perante a angústia existencial do indivíduo. Mas isso não significa uma desqualificação do ser humano; pelo contrário, Schopenhauer *exalta* o saber racional em detrimento do saber intuitivo. Diante desse cenário, constatamos que a razão começa a sair do seu papel secundário e começa a exercer um sutil protagonismo no contexto prático.

³⁷ Os *Aforismos* serão objeto de análise no terceiro capítulo.

³⁸ “Já no início de nossa consideração acerca dessa faculdade observamos, em termos gerais, como a ação e o comportamento do ser humano diferenciam-se bastante da ação e do comportamento animal, e como semelhante diferença dever ser vista somente como consequência da presença de conceitos abstratos na consciência”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 99). “Por isso é digno de consideração, sim, espantoso como o ser humano, ao lado de sua vida *in concreto*, sempre leva uma segunda vida *in abstrato*. Na primeira está sujeito a todas as tempestades da realidade efetiva e à influência do presente, tendo de se esforçar, sofrer, morrer como o animal. Sua vida *in abstrato*, entretanto, tal qual se dá à sua percepção racional, é o calmo reflexo da vida *in concreto* do mundo em que vive, sendo justamente aquele mencionado esboço de miniatura” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 100).

No capítulo VII eu mostrei que tomar *conceitos* como pontos de partida em teoria é suficiente apenas para realizações medíocres, enquanto as obras de caráter iminente e superior são desenhadas a partir da intuição em si mesma, pois esta é a fonte originária [Urquelle] de todo conhecimento. Em relação a vida prática, no entanto, o inverso é verdade. Portanto, ser determinado pelo que é intuído é o método do animal, mas isto é indigno do homem, que possui conceitos para guiar sua conduta. Portanto, ele é emancipado da força da intuição do momento presente, em relação à qual o animal está incondicionalmente sujeito sem restrições alguma. Na proporção que o homem afirma o poder dessa prerrogativa, sua conduta pode ser chamada de racional, e unicamente nesse sentido se pode falar de razão prática, não no sentido kantiano [...] (SCHOPENHAUER, 2014, p. 235).

Mas para melhor conduzir a vida humana, faz-se necessário o uso de conceitos abstratos, o que implica no uso da reflexão³⁹. Essa potência abstrativa do indivíduo possibilita ao mesmo uma melhor reflexão sobre sua existência, portanto superior ao conhecimento intuitivo. Essa capacidade reflexiva, que permite a tomada de decisões e conduz a vida humana, é o que Schopenhauer entende por razão prática. A razão prática permite o vislumbre entre o passado e o presente, possibilitando ao ser humano desenvolver um autoconhecimento e ponderar sobre sua existência de modo mais equilibrado.

Esta lhe permite, mirando o passado e o futuro, ter uma visão do conjunto do todo de sua vida e do curso do mundo, tornando-o independente do momento presente, permite-lhe ponderar e executar obras de maneira planejada, com deliberação, tanto para o mal quanto para o bem. Mas o que o ser humano faz, com plena autoconsciência: sabe exatamente como sua vontade decide e o que escolher em cada ocasião, e qual outra escolha seria possível de acordo com o caso, e, a partir desse querer autoconsciente, aprende a conhecer a si mesmo, espelhando-se nos próprios atos. Em todas essas referências às ações

³⁹ Nos complementos de o *Mundo T. II*, Schopenhauer expõe como o uso prático da razão, através dos conceitos, organiza os elementos do conhecimento intuitivo com o escopo de ajudar o indivíduo a decidir corretamente e de maneira equilibrada. “O primeiro resultado da aplicação da razão aos assuntos práticos é que isso possibilita dar coesão ao que há de unilateral e fragmentário no conhecimento meramente intuitivo, usando os mesmos contrastes que percebemos, para fazer com que se corrijam mutuamente, pelo que, finalmente, obtemos um resultado correto. Por exemplo, se observamos uma má ação de um homem, o condenamos. Por outro lado, se consideramos meramente as necessidades que o induziram a agir daquela forma, nós então nos compadecemos dele. A razão pesa os dois lados da situação por meio de conceitos, e chega à conclusão de que aquele homem precisa ser guiado e restringido por uma punição apropriada” (SCHOPENHAUER, 2014, 237).

humanas, a razão deve ser chamada prática (SCHOPENHAUER, 2015, p. 599).

A razão prática oportuniza ao indivíduo deliberar com sutileza estratégica e com tons maquiavélicos, pois ela não está conectada obrigatoriamente à moralidade. Nesse aspecto, a compaixão e o ascetismo não são atributos necessários à razão prática. O uso da razão prática permite ao indivíduo elaborar estratégias de sobrevivência perante as tribulações da existência. Notamos que a razão no campo prático deixa de ser uma mera elaboradora de conceitos e passa a ter papel preponderante na conduta do indivíduo. Diante disso, Schopenhauer potencializa a razão na esfera prática e eudemonológica, pois permite ao indivíduo desenvolver o autoconhecimento, a deliberação e a prudência. Na *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer expõe a estreita relação entre razão prática e a prudência: “O que, nesse sentido, se chama RAZÃO PRÁTICA é muito aproximadamente designado pela palavra latina *prudentia*, prudência, que segundo Cícero (De Nat. Deor., II, 22), é uma contração de *providentia*, providência” (Idem, p. 599).

Agir segundo conceitos abstratos não é algo fácil, pois a razão vive em constante luta contra os motivos oriundos das representações intuitivas, “aqueles velhos afetos que dormiam e são acordados em nós em sua total intensidade”. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 237). Perante isso, uma decisão ponderada não é algo simples, mas laboriosa. Mesmo os espíritos mais fortes estão propensos a sucumbirem às tentações proporcionadas pelos motivos intuitivos. Mas os que conseguem estar acima das tentações, são os que revelam a grandiosidade da razão prática.

Mas justamente ao derrotar essa impressão, ao destruir essa miragem, é que o psiquismo humano mostra toda a sua dignidade e grandeza. Assim, se os estímulos [Reizungen] ao prazer e à diversão não têm poder sobre ele, e as ameaças e a fúria pela vida não afetarem a sua determinação; se as formas ilusórias com as quais as intrigas preconcebidas o rodeiam o deixarem indiferente; se o escárnio dos tolos e do populacho não o desconcertar e nem o fizer tomar uma medida errada do próprio valor, parecerá então estar sob a influência de um mundo de espíritos visível somente para ele (este é o mundo dos conceitos), diante do qual aquele mundo intuitivo, acessível a todos, dissolve-se como um fantasma (SCHOPENHAUER, 2014, p. 236).

O uso prático da razão é um processo de aprendizagem, pois a *práxis* permite ao indivíduo aprimorar sua conduta através de representações abstratas. Guiar-se por conceitos abstratos, é um processo árduo e exige sacrifícios; porém, longe de se

equiparar à “mística prática” da compaixão e do quietismo ascético. Com o intuito de desenvolver e exemplificar sua filosofia prática e eudemonológica, Schopenhauer recorre a duas escolas helênicas: o estoicismo e o cinismo. A relação dessas duas escolas filosóficas em conjunto com o uso prático da razão será analisada a seguir.

2.1.2 Os elementos cínicos e estoicos no uso prático da razão em Schopenhauer.

Schopenhauer usa do cinismo e do estoicismo para fundamentar e exemplificar de modo eficaz à sua concepção de razão prática e à sua eudemonologia. Veremos que a mesma estratégia será adotada para o desenvolvimento dos *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. As duas escolas helenísticas são analisadas e utilizadas por Schopenhauer no §16 de *o Mundo*, no capítulo 16 dos *Complementos* e nos *Fragmentos sobre a História da Filosofia*. Diferente dos outros textos, a essência dos *Fragmentos* é a crítica ao pensamento estoico de Arriran, por ter se afastado dos ideais estoicos. Schopenhauer investiga o desdobramento e a evolução do pensamento estoico, principalmente sobre os conceitos de viver de acordo com a natureza, a racionalidade, a prudência e a busca pela felicidade. Zenão, Cleanto, Crisipo, Sêneca são citados e analisados e incorporados por Schopenhauer em sua filosofia para o mundo. Pretendemos expor as ideias nodais dos cínicos e dos estoicos que colaboram com o pensamento prático de Schopenhauer

Na perspectiva de Schopenhauer, as duas escolas helenísticas são as que melhor retratam o que ele depreende por razão prática ou uso prático da razão. As principais características que Schopenhauer exalta nos estoicos é a racionalidade, o equilíbrio de ânimo e a tenacidade nas decisões⁴⁰. Mesmo não sendo uma doutrina da virtude, a sabedoria estoica visa um ensinamento racional com escopo de propiciar a felicidade e a tranquilidade de ânimo ao indivíduo.

O desenvolvimento perfeito da RAZÃO PRÁTICA, no verdadeiro e autêntico sentido do termo, o ápice a que o ser humano pode chegar mediante o simples uso da razão, com o que a sua diferença do animal se mostra de maneira mais nítida, foi exposto, enquanto ideal, na figura do SÁBIO ESTÓICO. Pois a ética estoica não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para uma vida racional, cujo fim e

⁴⁰ “Por fim, a RAZÃO mostra-se inteiramente no todo como PRÁTICA nos caracteres realmente racionais, os quais, justamente por isso, são denominados na vida comum filósofos práticos, caracterizando-se por equilíbrio de ânimo incomum tanto nos acontecimentos desagradáveis quanto agradáveis, e por uma disposição equânime e perseverança firme nas decisões a tomar” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 600).

objetivo é a felicidade mediante a tranquilidade de ânimo. A conduta virtuosa encontra-se ali como que *per accidens*, como meio, não como fim (SCHOPENHAUER, 2015, p. 101).

A busca estoica pela felicidade propicia *per accidens* a virtude, isto é, o uso prático da razão utilizado por aqueles para alcançar a felicidade. Para Schopenhauer, interpretando estoicos, ser feliz⁴¹ é encontrar a paz interior. A senda estoica visa uma purificação dos sentidos e dos desejos, mas sem um desligamento total com o mundo. Diferente dos sistemas éticos orientados pela virtude, como os vedas, Platão, o Cristianismo e Kant, os estoicos seguem sua busca pela paz e equilíbrio através da análise racional da existência e da natureza. Importante ressaltar que a ética estoica é destituída de qualquer ascetismo religioso. Os estoicos acreditavam que era possível, através do saber racional, eliminar o sofrimento existencial. Mas, ao mesmo tempo que Schopenhauer exalta a conduta estoica, ele demonstra seu ceticismo em relação a mesma ao questionar a possibilidade de uma vida feliz e ponderada através da razão.

Segundo o que foi dito, o espírito da ética estoica, tal qual o conceito, encontra-se no pensamento de ser a grande prerrogativa do homem, a razão, e o que desta provém e que tanto facilita mediatamente o fardo de sua vida por ações planejadas, não seriam também capazes de eliminar imediatamente e por completo, ou algo próximo disso, por intermédio do mero conhecimento, os // sofrimentos e tormentos de todo tipo que preenchem a vida. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 102-103).

Ter a prerrogativa da razão não significa que o indivíduo encontrará facilmente o equilíbrio interior. A crença estoica nessa prerrogativa indica, implicitamente, um otimismo, o que deixa mais evidente a incompatibilidade com o sistema de Schopenhauer como um todo. Inferimos que Schopenhauer, em certos momentos em sua eudemonologia ou sabedoria de vida, tem que articular conceitos conflitantes entre si.

Os estoicos consideram incompatível com a prerrogativa da razão que, ao sermos dela dotados, e por ela concebendo e abarcando uma infinidade de coisas e estados, ainda sejamos passíveis – em relação ao presente e às circunstâncias de que se compõem os poucos anos de uma vida tão curta, fugidia e incerta a tão veemente dores, a tão grandes angústias e sofrimentos provindos do ímpeto tempestuoso da cobiça e da aversão; pensaram, assim, que o emprego apropriado da razão deveria ter em vista e elevação do ser

⁴¹ “A ética estoica ensina que a felicidade certa só se encontra na paz interior e tranquilidade espiritual (αταραξία) por sua vez só alcançáveis pela virtude: precisamente isso significa a expressão: a virtude é o bom supremo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 102). Mesmo tendo os estoicos como referência, Schopenhauer os critica por não saberem utilizar de sua sabedoria; confrontar com o §16 do *Mundo T.I.*.

humano por sobre tudo isso, tornando-o invulnerável” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 103).

A ética estoica indica que o sofrimento não é fruto da ausência de algo, mas querer ter e não ter. Dentro dessa perspectiva, devemos *querer menos e viver mais*. “Perceberam que a privação e o sofrimento não se originam imediata e necessariamente de não ter; mas antes de querer ter e não ter; portanto esse querer ter é a condição necessária pela qual exclusivamente o não ter se torna privação e provoca dor” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 103). A natureza segue seu rumo imutável de “*perfectibilidade e harmonia*”. As vicissitudes da vida são intrínsecas a própria existência, portanto rebelar-se contra elas engendrará maior sofrimento. Depreendemos que o estoicismo, no seu modo de interpretar o mundo, tenta romper o apego ou a falta de visão sobre a natureza que obtusa a mente humana. “Toda dor, por seu turno, baseia-se no desaparecimento de uma tal ilusão: alegria e dor, portanto, nascem de um // conhecimento falho; o sábio, no entanto, sempre permanece distante do júbilo ou da dor e nenhum acontecimento perturba a sua (αταραξία)” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 105-106).

O saber estoico predica a autonomia do indivíduo, e quanto mais o indivíduo reconhece suas limitações e potencialidades, menor será a probabilidade de ele sofrer. A razão atrelada à ataraxia o guiará de acordo com as suas habilidades e propiciando um elevado grau de independência e harmonia interior.

EPICTETO, em conformidade com o espírito e objetivo de Stoa, começa e constantemente retorna a um pensamento que considerava como núcleo da sua sabedoria: que devemos ponderar cuidadosamente e diferenciar o que depende de nós do que não depende de nós, e nunca contar com esse último fator; com o que confiantemente livramo-nos de toda dor, sofrimento e angústia (SCHOPENHAUER, 2015, p. 105).

Schopenhauer afirma que elevar o indivíduo acima do sofrimento humano é o escopo primordial do estoicismo. Isso significa que a razão, para os estoicos, se adequa ao querer ter e ao poder ter através do exercício racional. Mas para Schopenhauer, a racionalidade estoica não é capaz de se sobrepor ao querer e de eliminar o sofrimento.

Os filósofos práticos transferem o conceito à vida ainda assim falta muito para que algo perfeito seja trazido a bom termo por essa vida, e assim, de fato, a razão, corretamente empregada, possa livrar-nos de todo fardo e

sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança (SCHOPENHAUER, 2015, p. 107).

No primeiro momento, podemos entender que Schopenhauer exalta o estoicismo como arquétipo da razão prática. Nesse contexto, é importante reforçar os pontos discordantes entre o pensamento de Schopenhauer e do estoicismo apontados por Chevitarese:

Pode-se dizer que o estoicismo se envolve em uma *incontornável contradição*, acima de tudo porque sua proposta, se tomada em sentido estrito, é impossível: não há efetivamente qualquer Felicidade. [...]. 2) Haveria um evidente equívoco, manifesto no fato de “o estoico ser forçado a incluir em seu preceito para uma vida feliz [...] uma *recomendação de suicídio*” (Schopenhauer, 2005, p. 147) para o caso dos sofrimentos do corpo não serem mais minimizáveis filosoficamente. 3) Por fim, pode-se destacar que o estoicismo parece realmente acreditar que seria perfeitamente possível a autodeterminação por meio da Razão, sendo este o caminho para a felicidade (CHEVITARESE, 2012, p.168).

Ao aprofundar sua investigação sobre o uso prático da razão, Schopenhauer conclui que os verdadeiros filósofos práticos são os cínicos, que teriam dado origem ao estoicismo. Os cínicos, segundo Schopenhauer, souberam melhor que os estoicos suprimirem o sofrimento através do saber racional.

Quando este esforço por alcançar uma existência sem dor, na medida do possível, pela aplicação e observação da deliberação racional e aquisição de conhecimento sobre a verdadeira natureza da vida, foi realizado com a mais extrema consistência, e com a máxima intensidade, conduziu ao cinismo, do qual nasceu o *estoicismo* (SCHOPENHAUER, 2014, p. 238).

A posição dos cínicos é mais radical ou autêntica em relação aos estoicos⁴². Assim como os estoicos, os cínicos também estariam em busca da felicidade nesse mundo através da supressão dos prazeres. “Portanto, para obter uma vida sem dores, eles escolheram o caminho da mais completa privação possível, fugindo de todos os prazeres [*Genusse*] como de armadilhas que poderiam conduzi-los à dor” (Idem, p. 240). Os estoicos não exigiam uma ruptura radical com o mundo ou com a sociedade.

⁴²“O pensamento fundamental do cinismo é então o de que a vida na sua forma mais simples e nua, com as dificuldades que a ela pertencem, é a mais tolerável e, portanto, deve ser escolhida. Pois toda a ajuda, o conforto, a alegria e o prazer pelos quais as pessoas procuram tornar a vida mais agradável, podem produzir apenas novos e maiores flagelos do que aqueles que originalmente pertencem a ela. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 240).

De acordo com isto, os velhos cínicos genuínos, tais como Antístenes, Diógenes, Crates, e seus discípulos, renunciaram a todas as suas posses, todas as conveniências e prazeres, de um modo geral, com a finalidade de escapar para sempre dos problemas e cuidados, da dependência das dores, que estão inevitavelmente atados a todos eles, e pelos quais não oferecem nenhuma compensação. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 242).

A radicalidade cínica em relação aos estoicos, se assemelha ao ascetismo cristão ou de um sanyasi hindu. “Despidos de qualquer ambição buscavam a purificação do querer, isto é, querer a independência em seu sentido mais amplo. Passavam o seu tempo descansando, passeando, falando com todas as pessoas, mas com muito escárnio, risos e brincadeiras”. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 242). Essa postura cínica, isenta de uma referência transcendente, da preservação da individualidade, pode ser depreendida como uma *conversão a si*. Segundo Chevitarese:

para Schopenhauer, tanto o cinismo como o estoicismo não apresentam tendências metafísicas transcendentes, permanecendo na mais absoluta imanência: seu alvo é apenas a *ataraxia*, o estado da inabalável felicidade do sábio. O tipo de ascese que podemos encontrar nestas práticas constitui-se como um retorno a si mesmo, uma *conversão a si*, jamais uma ‘renúncia’ ou abandono da individualidade em prol de algum princípio maior de natureza transcendente”. (CHEVITARESE, 2012, p. 24)

Para Schopenhauer a busca dos cínicos em viver de acordo com a natureza estaria de acordo com a perspectiva de Rousseau. Os estoicos também tinham essa perspectiva, mas de modo mais tênue. Tanto para os cínicos como para os estoicos a existência tinha que estar em consonância com a natureza interior e exterior do indivíduo. Diferente dos cínicos e dos estoicos, Rousseau foi um cético em relação a racionalidade. Segundo Rousseau, a volta ao estado de natureza, em viver com um *minimum* seria possível somente através do sentimento.

Por outro lado, o modo de vida dos cínicos concorda em espírito com o que Jean Jacques Rousseau estabelece em sua obra, de acordo com o que está exposto no Discours sur l’origine de l’inégalité [“Discurso sobre a origem da desigualdade”], pois ele quer nos levar de volta ao bruto estado de natureza, e considera a redução das nossas necessidades ao seu mínimo como o caminho mais seguro para a felicidade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 243).

Assim como Sócrates, os cínicos não deixaram nada escrito, pois tinham como meta a *práxis* e não a teoria. Os estoicos não postulavam essa radicalidade de romper com a sociedade, preocuparam-se mais em teorizar a doutrina. Sêneca teve uma vida nababesca e nos deixou vários escritos sobre a doutrina do estoicismo. Mas foi fiel a doutrina ao suicidar-se.

Deles se originariam os estoicos, que transformaram a prática em teoria. Eles eram da opinião de que não é necessária e efetiva privação de tudo o que puder ser descartado. Bastaria apenas considerar as posses e os prazeres como *dispensáveis*, como algo que a mudança tem em suas mãos. Deste modo, caso ocorresse uma dificuldade efetiva, ela não nos pegaria desprevenidos e nem seria tão difícil de suportá-la (SHOPENHAUER, 2014, p. 244).

Schopenhauer depreendeu que os estoicos equacionaram melhor a doutrina do desapego ou ataraxia ao engendrar uma parte teórica e prática. A ataraxia não exigiria necessariamente uma ruptura com o meio, mas um desapego aos bens. Essa mudança propiciaria uma melhor compreensão sobre as amenidades da existência. Ou melhor, todo apego ou posse é uma *ilusão* perante o ciclo natural da vida.

Nesse sentido, Epicteto diz [nas “Epicteti dissertationes”, de Arrian, capítulo VII] que o homem sábio é como alguém que desembarcou de um navio, sendo então recebido por sua mulher ou filho, mas que sabe que deve estar pronto a deixá-los novamente, tão logo o capitão do navio o convoque. Portanto, os estoicos aperfeiçoaram a teoria da equanimidade e da independência, em detrimento da prática, reduzindo tudo a um processo mental: e com argumentos como aqueles apresentados no primeiro capítulo de Epicteto, eles sofisticavam a si mesmos em relação a todas as amenidades da vida (SHOPENHAUER, 2014, p. 244).

A partir do momento em que o indivíduo tiver ciência do curso do mundo, terá plena percepção de que as dores são intrínsecas a própria existência. Mas até onde esse caminho é possível? Estaria o indivíduo disposto a querer o *minimum* em um mudo repleto de *motivos*? Seria possível ao indivíduo seguir as próprias máximas pautadas na experiência?

Compreenderam que a marcha do mundo é completamente independente de nossa vontade e que, por conseguinte, os males que nos afligem são inevitáveis. Uma vez que tenhamos chegado a uma correta percepção disso, então tristeza, a alegria, o medo e a esperança se tornam loucuras das quais não somos mais capazes. (SHOPENHAUER, 2014, p. 245).

Os vários argumentos expostos por Schopenhauer sobre os cínicos e estoicos nos ajudam a compreender melhor a sua eudemonologia, mesmo apresentando discrepâncias com o seu pensamento. Schopenhauer salienta que ambas as escolas tinham como objetivo uma vida com a máxima felicidade concebível.

Um estudo sistemático dos estoicos convencerá qualquer um de que o alvo da sua ética, assim como o dos cínicos dos quais aqueles se originam, não é em absoluto nenhum outro senão uma vida sem dor tanto quanto possível, e, portanto, tão feliz quanto possível. Disso resulta que a moral dos estoicos é

apenas um caso particular de *eudemonismo*. (SHOPENHAUER, 2014, p. 247).

O uso prático da razão é um processo de aprendizagem, pois a *práxis* permite ao indivíduo aprimorar sua conduta através de representações abstratas ou conceitos. É um processo árduo e exige sacrifícios. Nas palavras de Epictetus “*Sustine et abstine* [suporta e abstém-se] pois, para emancipar-se da dor tanto quanto possível durante a vida, geralmente terá que sacrificar as alegrias e os prazeres mais intensos”. (SHOPENHAUER, 2014, p. 237-8). Além dos sacrifícios, a prudência é outro requisito para o bom exercício da razão prática. “Portanto, o prudente poupa no presente para ter no futuro, enquanto o tolo gasta hoje o que vai ganhar amanhã; o que empobrece e, ao final, levá-lo à falência”. (Idem, *ibidem*).

A concepção de razão prática, em conjunto com o cinismo e o estoicismo, propicia um novo caminho na filosofia de Schopenhauer. Essa nova perspectiva, eudemonológica, apresentada por Schopenhauer não está isenta de sofrimento, pois o uso prático da razão é um processo que exige experiência de vida. Sabedoria de vida é o que Schopenhauer busca com sua eudemonologia, uma sabedoria em que o indivíduo interage com o mundo em busca de uma existência *menos sofrida*. Essa sabedoria atrelada ao uso prático da razão e ao caráter adquirido será desenvolvida, mais detalhadamente, por Schopenhauer, nos *Aforismos para sabedoria de vida*. Mas antes de iniciarmos uma análise dos *Aforismos para sabedoria de vida*, é necessário um interlúdio com o objetivo de expor ao que Schopenhauer está se “acomodando”. Por esse motivo, no próximo item, analisaremos outros componentes nodais do pensamento de Schopenhauer, como: a liberdade, a necessidade, a compaixão e o ascetismo. Esse interlúdio é salutar, pois propiciará o conhecimento elementar de sua ética e o que Schopenhauer entende por liberdade.

2.3 Sobre a liberdade.

Nesse item, analisaremos a liberdade em Schopenhauer, o que implica em analisar, também, sobre a necessidade, pois segundo o filósofo ambas são coexistentes. Nesse aspecto, Schopenhauer enaltece Kant pela sua doutrina da coexistência entre a liberdade e a necessidade.

A necessidade do agir individual foi suficientemente demonstrada por Priestley em sua *Doctrine of Philosophical Necessity*; foi Kant, todavia cujo mérito a este respeito é em especial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência dessa necessidade com a liberdade da vontade em si, isto é, exterior à aparência, estabelecendo a diferença entre caráter inteligível e empírico: a qual conservo por inteira: conquanto o primeiro é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau, e o segundo é esta aparência mesma tal qual ela se expõe temporalmente em modos de ação e já espacialmente na corporização. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 335).

Outro aspecto, dentro desse contexto, é investigar a possibilidade de uma liberdade absoluta do indivíduo, isto significa que os seus atos são frutos somente de sua vontade. Essa suposta *liberdade absoluta* permitiria ao indivíduo ter um livre arbítrio ou um *liberum arbitrium indifferentiae* (liberdade de indiferença).

Tendo como ponto de partida a distinção de Kant entre o fenômeno e a coisa em si, Schopenhauer começa a explicar sua perspectiva sobre a liberdade e a necessidade. Segundo o filósofo tudo o que constitui o mundo da aparência é necessário, pois tem uma causa, logo não é livre. Nessa perspectiva, o indivíduo que faz parte do mundo como aparência, também é determinado como os outros objetos. A sua essência, isto é, a coisa em si, que é a Vontade, é livre, pois não está submetida ao princípio de razão. Quando o caráter inteligível⁴³ se manifesta no mundo fenomênico através do caráter empírico, ocorre a pluralidade. “O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 184).

Diante dessa perspectiva, o enigma do mundo surge como fundamento de todo ato humano e de toda natureza através do *caráter empírico*. O caráter empírico, desdobramento do caráter inteligível,⁴⁴ pluraliza-se através do princípio de individuação, criando uma diversidade de seres *que querem*. A Vontade, em si, permanece livre.

⁴³Segundo Debona: “O caráter inteligível do homem, [...], diz respeito a um ato de objetivação da vontade genérica que se individualiza e se torna cognoscível no tempo e no espaço por meio do caráter empírico. [...] assim, se o caráter inteligível é inato e individual, o caráter empírico como simples desdobramento dele é um impulso natural e imutável. Por sua vez, as ações desse caráter imutável são necessárias e, toda vez que um mesmo motivo se apresentar para um mesmo indivíduo, a ação será a mesma” (DEBONA, Vilmar. Caráter adquirido, sociabilidade e a moral do “como se” (*Als-Ob*) em Schopenhauer, Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 1º quadrimestre de 2016 – Vol. 9 – nº 1 p. 84).

⁴⁴Para Janaway: “Nessa concepção, a vontade tem com frequência o papel de uma força impessoal que é maior que o indivíduo, força que se vincula com a espécie ou com o mundo como um todo e que se exprime da mesma maneira em cada indivíduo” (JANAWAY, Christopher. Schopenhauer. Loyola. São Paulo 1998, p. 83).

O indivíduo em seu imutável caráter inato, determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como medida pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas o *fenômeno*. A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda sucessão e da multiplicidade dos atos, é una e imutável. Sua natureza em em-si é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo de mil selos, e que determina o caráter empírico deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos seus atos. E que, por isso, em todas as suas exteriorizações que são provocadas por motivos, tem de mostrar a constância de uma lei da natureza; assim, todos os seus atos devem seguir-se de modo rigorosamente necessário. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 94).

Podemos constatar que os atos do indivíduo dizem respeito à Vontade, pois o mesmo é destituído de um *liberum arbitrium indifferentiae* (liberdade de indiferença). Ou seja, não existe uma liberdade absoluta para o indivíduo.

Mas pode-se também tornar mais compreensível esta doutrina Kantiana, e a essência da liberdade em geral, desde que ela se ligue a uma verdade universal, cuja expressão mais legítima eu reconheço numa das proposições frequentemente expressas pelos escolásticos: “operari sequitur esse” [o que se faz segue-se do que se é – Pomponatius, De animi immortalitate, p. 76], quer dizer, cada coisa no mundo age como ela é, de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como “potentia” [segundo a possibilidade], mas acontecem como “actu” [na realidade], quando causas exteriores as produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o *caráter empírico*. Em contrapartida, seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o *caráter inteligível*, quer dizer, a essência em-si desta coisa. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 95-96).

Deduzimos que para ser livre é preciso ser independente do princípio de razão. Podemos constatar, também, para que ocorra a liberdade é necessário haver a negação da necessidade. “Nesse sentido, o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade, isto é, da relação da consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão” (Idem, p. 332).

A prerrogativa de transcender e negar a Vontade cabe somente ao ser humano, pois os animais estão atrelados somente ao presente. Como veremos, a via ascética possibilita ao indivíduo suprimir o seu caráter e manter a sua liberdade. “Nesse sentido, não é apenas a Vontade em si que deve ser denominada livre, mas também o ser humano e, assim, diferenciado de todos os demais seres” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 333).

Importante ressaltar que a classificação utilizada por Schopenhauer sobre o caráter inteligível e empírico não cinde a Vontade, pois ela continua *una* e livre. O que ocorre são desdobramentos do caráter inteligível. Nessa perspectiva, o caráter inteligível, sendo um ato originário da Vontade, é livre e não está submetida ao princípio de razão. O caráter empírico é a manifestação do caráter inteligível no mundo da aparência. Nesse contexto, o intelecto⁴⁵ é somente um médium entre a Vontade e os motivos e não possui autonomia ou liberdade eletiva. No ensaio *Livre-arbítrio*, Schopenhauer trata sobre a liberdade do intelecto, mas como uma liberdade relativa. Essa liberdade relativa é a prerrogativa do ser humano não ficar atrelado somente a restrição diante dos objetos presentes como ocorre com os animais. Mas essa liberdade relativa do indivíduo não significa uma liberdade em relação a sua essência.

O homem é capaz de deliberação e, em virtude desta faculdade se lhe consente, entre diversos atos possíveis, um campo de escolha muito mais extenso do que possui o animal. Nisso já existe relativa liberdade para ele, porque se torna independente do constrangimento imediato dos objetos presentes, à ação do qual continua absolutamente submetida a vontade do animal. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 63).

Diante disso, o discernimento permite ao ser humano deliberar através de conceitos abstratos. Esse atributo nos dá certa vantagem em relação aos animais que agem por instinto. Mesmo com essa capacidade deliberativa, o intelecto não tem influência sobre os motivos.

“De fato, o intelecto vivencia as decisões da vontade apenas *a posteriori* e empiricamente. Nesse sentido, quando uma escolha se apresenta, ele não possui dado algum sobre como a vontade decidirá, pois, o caráter inteligível, em virtude do qual diante de motivos dados // só UMA decisão é possível, a qual consequentemente é necessária não se apresenta acessível ao conhecimento do intelecto – tão somente o caráter empírico lhe é cognoscível, de forma sucessiva e por atos isolados” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 336).

Perante essa desqualificação do intelecto, no sentido de que o mesmo propicie a liberdade ao indivíduo, Schopenhauer deixa evidente a *necessidade* das escolhas e do querer do ser humano, pois todo querer é determinado pela Vontade. Outro elemento

⁴⁵ Ou seja, o fundamento de todas as nossas ações é fruto da decisão do nosso em-si (*operari sequitur esse*). “Na esfera do intelecto a decisão entra em cena de modo totalmente empírico, como conclusão final do assunto; contudo, está se produziu a partir da índole interior, caráter inteligível, da vontade individual em seu confronto com motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 337).

que desqualifica a razão é a consciência que temos dos nossos atos somente *a posteriori*. Sendo assim, para o indivíduo não existe livre arbítrio.

Nesse contexto, o indivíduo não é responsável por suas ações, pois o mesmo não é livre, isto é, não tem domínio sobre as suas escolhas⁴⁶. Como alguém que não é livre, pode ser responsável pelos seus atos? Imputar a responsabilidade ao indivíduo seria paradoxal ou contraditório⁴⁷.

Só somos pois, conscientes da liberdade mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no “esse”. A necessidade recai no “operari”. Mas, do mesmo modo que aos outros, só aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento “a priori” do nosso caráter. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97).

Podemos ponderar e tomar decisões através de conceitos abstratos, mas isso não significa liberdade, pois o que vai preponderar é motivo determinado pela Vontade. Desse modo, os motivos geram o aparecimento do caráter pela intermediação do intelecto.

Como os motivos que determinam o aparecimento do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o médium do conhecimento, e o conhecimento, por seu turno, é variável, oscilando constantemente entre erro e verdade, porém via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes; vem daí que a conduta de uma pessoa pode variar notavelmente sem que isto se deva concluir sobre uma mudança de caráter (SCHOPENHAUER, 2015, p. 340).

A Vontade, cega e irracional, precisa do intelecto como mediador para selecionar entre uma variedade de motivos o que lhe apraz. Nesse sentido, os motivos não alteram o em-si do mundo. “Do exterior, a vontade só pode ser afetada por motivos.

⁴⁶ Segundo Chevitarese: considera-se a responsabilidade como algo que depende da liberdade de poder “agir diferente”: na medida em que se é livre para agir, se é responsável pelo que se faz. Todavia, para o filósofo da vontade, não se pode evitar o que se é, e todos os nossos atos são uma consequência direta de nosso caráter: “*operari sequitur esse*”. Deste modo, com certeza, a *responsabilidade* em Schopenhauer não pode ser considerada apenas à luz de uma responsabilidade pela ação que, supostamente, poderíamos cometer ou não. (CHEVITARESE, 2005, p. 72) Segundo Janaway: “Ele [Schopenhauer] sugere que tenho de ser responsável pelo que sou – meu caráter inteligível que se oculta sob as aparências, do qual vêm todas as minhas ações. A liberdade não é eliminada, mas é retirado do domínio do empírico” (JANAWAY, op. cit., p. 117).

⁴⁷ No ensaio *sobre o Livre arbítrio*, Schopenhauer afirma: a solução que eu ofereço acerca do problema não suprime, contudo, a liberdade: apenas a desloca, colocando-a altamente, isto é, fora do domínio das ações individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, em campo mais elevado, porém mais dificilmente acessível à nossa inteligência – o que revela o seu caráter transcendente. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 105).

Estes, todavia, jamais podem mudar a Vontade mesma: pois têm poder sobre ela apenas sob a pressuposição de que a mesma é exatamente tal como é” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 341).

Mesmo tendo ciência dos nossos atos somente *a posteriori*, temos a possibilidade de nos aperfeiçoar e de se arrepender. No decorrer do parágrafo 55, Schopenhauer começa a desenvolver conceitos atenuantes em relação a sua metafísica e a sua ética. Nesse aspecto, o arrependimento já estaria inserido em sua eudemonologia.

ARREPENDIMENTO nunca se origina de a vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado. O essencial e próprio daquilo que eu sempre quis, tenho de ainda continuar a querê-lo: pois eu mesmo sou esta vontade que reside fora do tempo e da mudança. Portanto, nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade. O ARREPENDIMENTO é a intelecção disso por via de um conhecimento mais preciso. E isto se estende não só a sabedoria de vida, à escolha dos meios, ao julgamento do mais adequado fim à minha vontade, mas também, ao ético propriamente dito. (SCHOPENHAUER, 2015, p.342-343)

Cada indivíduo possui sua personalidade, isto é, seu caráter individual atrelado ao princípio de individuação e a sua capacidade reflexiva. Diferente dos animais que possuem o caráter da espécie, o ser humano convive com múltiplos indivíduos com personalidades distintas.

“Ademais, a entrada em cena do caráter individual distinto e decidido, o que no fundo diferencia o ser humano do animal (este possuindo quase que só o caráter da espécie), é igualmente condicionada pela escolha entre diversos motivos, possível apenas por meio de conceitos abstratos”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 347).

Nesse contexto, o indivíduo tem um leque de escolhas mais amplo do que os animais devido a sua capacidade de agir por conceito abstratos. O indivíduo pondera entre motivos e contramotivos e escolhe o que apraz a sua essência, ou seja, a sua decisão eletiva. Mas o indivíduo continua na teia das aparências e está sob o julgo do princípio de razão, portanto, tudo o que ele faz é necessário. Diante disso, sua decisão eletiva não é livre, mas apenas resultado do seu caráter⁴⁸.

⁴⁸ “O conjunto de seus atos, de acordo com suas manifestações exteriores, determinadas pelos motivos, não poderia acontecer nunca de outro modo, senão de acordo com este caráter individual imutável: como alguém é, assim tem de agir. Por isso, para um indivíduo dado, em cada caso individual dado, é possível simplesmente só uma ação: “operari sequitur esse”. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão só ao inteligível” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 96).

Nos seres humanos, devido ao acréscimo do conhecimento abstrato ou racional, vemos como vantagem sua em relação aos animais uma DECISÃO ELETIVA, que, entretanto, apenas o torna um campo de batalha do conflito entre motivos, sem contudo subtrai-lo ao império deles, os quais, de fato, condicionam a possibilidade da perfeita exteriorização do caráter individual; porém, de modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é, independência da lei da causalidade, cuja necessidade estende-se tanto ao seres humanos quanto a qualquer outra aparência (SCHOPENHAUER, 2015, p. 348).

2.3.1 O caráter adquirido.

Mesmo com sua idiossincrasia, o indivíduo permanece determinado pelo seu caráter inteligível. Mas ao mesmo tempo, Schopenhauer afirma a possibilidade de conhecermos o nosso caráter empírico através do conhecimento do *que somos a posteriori*.

“Como os acontecimentos sempre ocorrem de acordo com o destino, isto é, de acordo com o encadeamento infindo das causas, assim também nossos atos sempre se dão de acordo com o nosso caráter inteligível: e da mesma forma como não conhecemos de antemão o destino, igualmente não nos é possível uma intelecção a priori do caráter inteligível; só a posteriori, através da experiência, aprendendo a conhecer a nós mesmos e aos outros”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 350).

Esse conhecer *a posteriori* da nossa essência e dos nossos atos agrega um novo elemento dentro da eudemonologia de Schopenhauer: o *caráter adquirido*. O caráter adquirido é justamente esse conhecimento *a posteriori*, um conhecimento que possibilita ao indivíduo conhecer o caráter empírico e atuar, em alguns momentos, de maneira a mitigar o sofrimento, mas sempre de acordo com a Vontade. Ao mesmo tempo procura adequar cada ação àquilo que a Vontade individualmente é. O caráter adquirido é engendrado pelo uso da razão prática e pela experiência de vida⁴⁹.

Ao lado do caráter inteligível e do empírico deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, que se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter ou se a censura por não o ter”. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico,

⁴⁹ Sobre o caráter adquirido DEBONA afirma: “[...] o caráter adquirido definido por Schopenhauer significa “tornar-se o que se é” mediante um profundo conhecimento do caráter empírico, este que por sua vez revela a própria natureza da vontade individual, ou seja, o caráter inteligível, inato e imutável”. (DEBONA, Vilmar. Argumentos, ano 6, n. 11 - Fortaleza, jan./jun. 2014 A natureza da eudemonologia de Schopenhauer, p. 250). Segundo Chevitarese: “O caráter adquirido é artificial, acima de tudo, por que é um artifício, uma estratégia, um exercício. E por isso mesmo Schopenhauer não alimenta a ilusão de que poderemos ser “perfeitamente” prudentes. O caráter adquirido é um artifício. E artifícios sempre podem falhar”. (CHEVITARESE, op. cit., 2005, p. 102)

enquanto aparência do inteligível, é inalterável e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si, conseqüente, o ser humano também sempre teria de aparecer de maneira conseqüente igual a si mesmo, com o que não seria necessário adquirir artificialmente por experiência e reflexão e caráter. Mas não é o caso. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos; amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento (SCHOPENHAUER, 2015, p. 350-351).

O caráter adquirido⁵⁰ possibilita o conhecimento do caráter empírico, mas não significa que o indivíduo esteja livre da *essência irracional* do mundo. O que entra em jogo novamente é o saber abstrato, ou melhor, o uso da razão prática como propulsora do caráter adquirido e da eudemonologia de Schopenhauer. O caráter adquirido demonstra sua eficácia quando, “um ser humano precisa SABER o que quer e SABER o que pode fazer: tão somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente” (Idem, p. 352).

O Caráter adquirido é um processo que exige um duro aprendizado. O indivíduo começa um processo de autoconhecimento através do *comércio com o mundo*. Como resultado, estabelece novos padrões de comportamento, em concordância com a Vontade, e tem plena ciência daquilo “que se é” *a posteriori*.

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos que retroceder nesse caminho. – Mas finalmente aprendemos, então alcançamos o que o mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como// da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, logo, trata-se de saber dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (SCHOPENHAUER, 2015, p. 353).

Esse autoconhecimento permite ao indivíduo elaborar, através da experiência, máximas engendradas pelo uso prático da razão, e que o ajudarão a transpor os obstáculos, contornar e mitigar o sofrimento. Nesse aspecto, o indivíduo pode arrepender-se em relação aos seus atos somente *a posteriori* e, ao mesmo tempo, corrigir suas ações para obter menor sofrimento existencial. Diferente do arrependimento, o remorso surge da autorreflexão de um indivíduo cruel em relação aos

seus atos e injustiças cometidas. Agora esse indivíduo cruel que se regozijava com o sofrimento alheio, sofre com a consciência dos seus atos através do remorso.

Fora o sofrimento descrito e inseparável da maldade, ainda se associa a ela, como brotando de uma única raiz, ou seja, de uma vontade veemente ao extremo, um outro tormento bem diferente e especial, sofrido em qualquer má ação, seja esta na forma de injustiça provocada pelo egoísmo ou de pura maldade, e que, de acordo com o tempo de duração do tormento, se chama REMORSO, ou PESO DE CONSCIÊNCIA. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 423)

Apesar de ser um mero fantoche da Vontade, o indivíduo começa a ditar um novo rumo para sua vida, pois tem consciência de sua natureza e aprimora os meios para melhor satisfazê-la pela escolha adequada dos motivos.

O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido a consciência, em máximas distintas e sem precedentes, segundo os quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição [...]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 353)

Aos poucos a eudemonologia de Schopenhauer vai se estruturando. Primeiro com o uso prático da razão, e agora o caráter adquirido. O caráter adquirido é descrito por Schopenhauer no livro IV de *o Mundo*, que tem como principal temática a sua ética e a negação da Vontade através da ascese. Constatamos que o caráter adquirido representa um corpo estranho dentro do livro IV de *o Mundo*. Ao possibilitar ao indivíduo o conhecimento do seu caráter empírico e a criação de máximas, Schopenhauer começa o *desvio* ou *acomodação* do seu pensamento. A razão deixa de ser coadjuvante e começa a ter papel relevante no pensamento de Schopenhauer. O intelecto continua a serviço da Vontade, mas com esse conhecimento a posteriori, permite a razão, pela reflexão de atos passados, satisfazer melhor a Vontade. Nesse processo de satisfazer melhor a Vontade ocorre um efeito colateral, que é a capacidade de o indivíduo ter uma existência menos sórdida⁵¹. Nessa perspectiva, que pode parecer paradoxal, o indivíduo consegue saber o que quer e o que pode, mas sempre de acordo com a Vontade. Com esse saber, o indivíduo saberá fazer escolhas ou tomar decisões de maneira mais precisa.

⁵¹ Segundo Debona: “um fatalismo mais ameno” (DEBONA, op. cit, p. 182)

Não mais, feitos noviços, vamos esperar, ensaiar, tatear para ver o que de fato queremos e o que estamos aptos a fazer, mas já o sabemos de uma vez por todas e temos apenas de em cada escolha aplicar princípios universais em casos particulares, para assim rápido tomar a decisão (SCHOPENHAUER, 2015, p. 353).

Com o *aprendizado adquirido* o indivíduo torna-se um *realista pragmático*, pois ele vai buscar dentro de suas possibilidades e limitações meios para *contornar o sofrimento*. “Se somos plenamente cômicos de nossos poderes e fraquezas, não tentaremos mostrar forças que não possuímos, não jogaremos com falsas moedas, porque tais dissimulações se traem ao fim” (Idem, p. 354). O indivíduo tem consciência da sua própria natureza, e de que a vida pode ser vivida com menor sofrimento. Depreendemos o realismo pragmático como a capacidade de o indivíduo ter o conhecimento da sua essência *a posteriori* e, ao mesmo tempo, ponderar pragmaticamente para mitigar o seu sofrimento. A liberdade através da estética é efêmera, portanto darei prioridade ao ascetismo. A ascese é o momento em que o indivíduo reconhece sua essência e a nega, ou seja, a Vontade negando a si mesma.

Para expormos a liberdade do indivíduo em relação à Vontade é preciso expor o lado lúgubre do mundo. Entender, nas palavras de Schopenhauer, o porquê do seu pessimismo. A ética e a face soturna da filosofia de Schopenhauer é apresentada, fundamentalmente, no livro IV de *o Mundo*. Com o propósito de justificar sua ética da compaixão conectada, mas distinta, da vida ascética, é preciso depreender o âmago do sofrimento, isto é, *nossa vontade cega, irracional e autodestrutiva*. No parágrafo 18 de *o Mundo*, Schopenhauer desvenda o enigma do mundo; no livro IV de *o Mundo*, ele expõe as consequências existências desse enigma para o indivíduo e a humanidade, que são o sofrimento e o tédio.

Todo indivíduo é um ser volitivo por natureza, mas isso não significa que todas as suas volições serão satisfeitas, donde surge o sofrimento. “Nomeamos SOFRIMENTO a sua atração por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar felicidade o alcançamento do seu fim (SCHOPENHAUER, 2015, p. 358). A busca pela satisfação engendra maior sofrimento, que é intrínseco à natureza da Vontade, deixando o indivíduo atado numa teia ou círculo-vicioso, ou como se estivesse preso numa areia movediça, ou seja, quanto maior é o seu querer, mais irá afundar no sofrimento.

Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual por sua vez, vemos travando em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento (Idem, p. 358).

O grau de intelectualidade irá definir o grau de sofrimento do indivíduo, pois quanto maior é a sua cultura, maior será o seu sofrimento. Nessa conjuntura, a cultura exerce um papel relevante na ampliação das dores existenciais, pois o grau de sofrimento do indivíduo é diretamente proporcional ao seu conhecimento. Nesse ponto, *o saber adquirido não é cambiável com a eudemonologia* de Schopenhauer. Quanto maior o campo de visão do indivíduo, maiores serão suas dores e tristezas.

Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseguinte, // alcança seu grau supremo no ser humano, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é: o ser humano no qual o gênio vive e quem mais sofre (SCHOPENHAUER, 2015, p. 358).

A maior parte da existência do indivíduo está ocupada com preocupações e tarefas a serem cumpridas. Vive cheio de cuidados com a *saúde*, o presente, o passado e o futuro, mas não percebe a fragilidade de sua vida, pois a cada dia que nasce, morremos um pouco. A Vontade oblitera nossa visão sobre a existência, isto é, a de que somos *condenados a vida*. A morte, assim como a vida, está sempre à espreita, esperando o momento oportuno para colheita.

Por fim, a morte tem de vencer pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar. (Idem, p. 361).

Diante dessa perspectiva, Schopenhauer afirma que a “vida é um negócio cujo retorno é insuficiente para cobrir os seus custos” (SCHOPENHAUER, 2014, p.511). Mesmo assim, nunca deixamos de desejar, e a cada desejo satisfeito, nasce outro e assim *ad infinitum*. O indivíduo precisa sempre de uma nova dose de prazer com o escopo de evitar a dor e o tédio, pois nunca está saciado.

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, // isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 361)

Perante essa evidência, a vida valeria a pena se a felicidade viesse de maneira direta, isto é, fizesse parte da nossa natureza; pelo contrário, ela vem de maneira indireta através de grande esforço e sofrimento. Já o sofrimento é espontâneo, não precisamos buscá-lo, pois é uma característica da nossa natureza volitiva. Nesse contexto, o sofrimento sempre terá mais peso na balança existencial em relação a felicidade.

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um acontecimento que chega a nós originalmente, por si mesmo, mas sempre tem de ser satisfação de um desejo. Pois todo desejo, isto é carência, é a condição prévia de todo prazer. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 370)

Diante desse cenário fatalista, o filósofo de Danzig recorre a mística como meio de libertação do sofrimento humano. Nesse ponto, Schopenhauer não busca uma acomodação, mas uma liberdade plena para o indivíduo. Neste aspecto, Schopenhauer utilizará da compaixão e da ascese.

2.3.2 A compaixão e ascese do ponto de vista da mitigação do sofrimento.

A contemplação estética é a primeira forma exposta por Schopenhauer para mitigar o sofrimento. Para melhor compreender essa perspectiva estética é preciso compreender melhor o conceito de Ideia⁵², que exerce um papel fundamental nesse contexto.

A Ideia e a coisa em si, não são absolutamente uma única e mesma coisa: antes, a Ideia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada a coisa em si, esta sendo precisamente a // VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 201)

⁵² Cf. “A Ideia, sendo a primeira objetivação da Vontade, é anterior a qualquer multiplicidade que resulta do *principium individuationis*. Assim, na contemplação estética desfaz-se a dicotomia sujeito e objeto, tornando-se possível o acesso à plena objetividade”. (CACCIOLA, op. cit., p. 25). “As Ideias, diferentemente de sua pluralização, os fenômenos, são ‘representações independentes do princípio de razão’, e, semelhantes à Vontade, são unas, atemporais e alheias ao espaço e à causalidade. (BARBOZA, Jair. Schopenhauer, p. 35). “Com isso, é a Vontade cósmica, viva e indivisa, que passa a se manifestar em múltiplas e variadas espécies e indivíduos como Ideia. É neste ponto que Schopenhauer recorre a Platão e dele toma como auxílio as Ideias arquetípicas”. (DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão*, p. 81).

As Ideias, que são uma herança de Platão, funcionariam como protótipos do que está pluralizado pelo princípio de individuação como cópias. Nesse aspecto, as Ideias são imutáveis, unas e indivisas. A obra do gênio é captar essas ideias e transformá-las em arte.

A arte repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente de todas as aparências do mundo; de acordo com o estofamento em que ela o repete, tem-se arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias; seu único fim, a comunicação desse conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 213)

O gênio captaria a essência (Ideias) antes de sua manifestação no mundo fenomênico e livre da pluralização das aparências. Utilizando da intuição pura (independente do entendimento), o gênio contemplaria as Ideias eternas, havendo uma união entre o sujeito puro do conhecimento e o objeto. Porém, essa contemplação é efêmera, e o indivíduo logo voltaria às correntes do mundo da aparência. Nesse estágio, somente o entendimento como intuição pura estaria em ação, pois a intuição estética é uma intuição independente do princípio de razão. Essa capacidade de contemplação desinteressada do gênio⁵³ o coloca acima das pessoas ordinárias que são incapazes de uma contemplação desinteressada.

A pessoa comum, esse produto de fábrica da natureza, que ela produz aos milhares todos os dias, é, como dito, completamente incapaz de determinar-se numa consideração desinteressada, a qual constitui a contemplação propriamente dita: ela só pode relacionar a sua atenção para as coisas na medida em que estas possuem // relação, por mais indireta que seja a sua vontade (SCHOPENHAUER, 2015, p. 216).

O gênio no seu enlevo transmite sua intuição estética através da arquitetura, da poesia e da música. Nesses instantes de enlevo e ausência de sofrimento, o gênio atinge, mesmo que momentaneamente, o quietismo da Vontade.

A fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida, essa vantagem do gênio em face de todos os outros humanos, única que o compensa pelo sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência e pela erma solidão em meio a uma multidão humana tão heterogênea – tudo isso se deve, como veremos adiante, ao fato de que o Em si da vida, a vontade, a existência mesma, é um sofrimento sem

⁵³ “A faculdade genial, que todos possuem em maior ou menor grau, é ativada e as Ideias platônicas são fruídas livremente. O intelecto se sobressai sobre o querer, e conhecimento, antes a serviço de interesses pessoais, torna-se livre e desinteressado” (BARBOZA, op. cit. p. 39). “Quando o gênio se recorda da intuição estética e a comunica por uma obra, expõe a ideia: arte é exposição de Ideias. Visto que esta exposição implica referência aos graus de objetivação da Vontade, há uma hierarquia das artes, mas não diz respeito às artes mesmas, mas sim ao tema que representam (Idem, p. 41).

fim, em parte terrível, em parte chocante, o qual, todavia, se intuído pura exclusivamente como representação, ou repetido pela arte, livre de tormentos, apresenta-nos um teatro pleno de significado (SCHOPENHAUER, 2015, p. 309).

Mas após o seu êxtase estético o gênio volta ao mundo conturbado pelo sofrimento, ou seja, não conquistou uma liberdade perene. Sendo a contemplação estética efêmera, Schopenhauer expõe a possibilidade de se atingir a libertação duradoura da Vontade pela via ascética. A ascese é o momento em que o indivíduo reconhece sua essência e a nega, ou seja, a Vontade negando a si mesma. Sendo a contemplação estética efêmera, faz-se necessário um aprofundamento da condição humana e de uma liberdade duradoura para o indivíduo com o auxílio da mística. Nesse contexto, Schopenhauer intensifica sua visão sórdida do mundo, pois não podemos esperar nada dele a não ser o sofrimento contínuo. Schopenhauer recorre a exemplos históricos para refutar o “melhor dos mundos possíveis”. Para reforçar sua convicção, Schopenhauer serve-se da doutrina cristã, e afirma que a mesma está longe de ser um otimismo. “Não se pense que a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo, ao contrário, nos evangelhos as noções de mundo e mal são quase sempre empregadas como sinônimas” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 379). O cristianismo está presente em várias passagens no livro IV de *o Mundo*, pois o mesmo, possui características que coadunam com o pessimismo de Schopenhauer. Além do cristianismo, o hinduísmo e do budismo também são incorporados na ética de Schopenhauer. Apesar de permanecer ateu, Schopenhauer incorpora a mística religiosa em sua filosofia.

Antes de continuarmos o diálogo com a mística de Schopenhauer, faz-se necessário uma análise sobre o egoísmo. Essa análise é salutar, pois o escopo da mística de Schopenhauer, mais especificamente da compaixão, é a supressão do egoísmo. O egoísmo⁵⁴, como uma das três motivações das ações humanas, representa a Vontade indo contra si mesma. O indivíduo busca seus interesses a ponto de cometer injustiça e afirmar sua vontade suprimindo a vontade do outro. Esse egoísmo cego faz com que *o homem seja lobo do homem*. O egoísmo tem como fundamento o *princípio de individuação*.

⁵⁴ Para Schopenhauer existem “três motivações fundamentais das ações humanas: a) o egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer que o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 137)

“Denominamos tempo e espaço *principium individuationis*, já que só neles e por eles é possível a pluralidade do que é semelhante. Eles são as formas essenciais do conhecimento natural, isto é, que brota da vontade. Em virtude disso, a vontade aparece em toda parte da pluralidade dos indivíduos”. (Idem, p. 385)

O indivíduo tem em mente somente a afirmação da sua vontade, mesmo que tenha que afirmá-la sobre a vontade de outro indivíduo. “O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado, pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem é preciso dizer para onde a maioria se inclinaria (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121)”. Nesse contexto, a sociedade é constituída por uma pluralidade de indivíduos volitivos e egoístas manifestando sua natureza.

Como romper com a volição egoísta e intrínseca do indivíduo? É na espiritualidade ou na mística que Schopenhauer vai buscar elementos que seriam capazes de mitigar o sofrimento do indivíduo e levá-lo a liberdade. Mas essa via mística não pode ser explicada pois é um mistério, portanto não pode ser prescrita. Não é na razão, e sim no sentimento e na compaixão que é possível fundamentar uma moral libertadora. A compaixão⁵⁵ é o *fenômeno ético originário*, é o fundamento de toda moralidade e através dela se rompe o véu de mâyâ e o princípio de individuação. Pela compaixão, o indivíduo percebe que todos têm a mesma essência, isto é, o sofrimento, o desejo, o tédio e o egoísmo. Com essa transformação mística, o indivíduo identifica-se com o sofrimento do próximo, e não busca mais seus interesses e sim o do outro. Mas qual a origem dessa compaixão? Como o indivíduo pode alcançá-la? Schopenhauer responde: *aquilo que brota de dentro*. Assim, “Schopenhauer tem de admitir que a compaixão é um dos mistérios da ética. Sua única escolha consiste em dizer que a compaixão é uma característica primitiva antiegoísta que pura e simplesmente está presente em nós” (JANAWAY, 1998, p. 120-121). Ou, também, ela é intuitiva e sem explicação racional⁵⁶.

⁵⁵ Para Safranski: “A compaixão pode ser uma coisa “natural” (*natürlich*), mas também permaneceu sendo para Schopenhauer um “mistério” (*Mysterium*) que conduzia ao núcleo mais central de sua metafísica. (SAFRANSKI, op. cit. p. 596) “Esta ética da compaixão foi chamada por Lütkehaus, com plena razão, de uma “mística prática” (*praktische Mystik*). (Idem. p. 596)

⁵⁶ Para Cacciola: “esse processo, apesar de ter a sua possibilidade aqui deduzida, não é algo sonhado ou apanhado no ar, mas o fenômeno (*Phänomen*) comum da compaixão, que observa o dia-a-dia. Assim, a compaixão, como participação no sofrimento do outro, é a base de toda justiça e do amor ao próximo, pois ela faz com que a diferença entre os indivíduos deixe de ser absoluta. Isto não retira da compaixão seu caráter misterioso, mas por isso mesmo faz dela o “fenômeno originário (*Urphänomen*) e o marco (*Grenzstein*) da Ética. (CACCIOLA, op. cit., 1994, p. 157). “A verdade que agora expressa de que a

A autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida originem-se do conhecimento: a saber, de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido nem transmitido por arrazoamentos, um conhecimento que, precisamente por não ser abstrato, não pode ser comunicado, mas tem de brotar de dentro de nós: sua real e adequada expressão, por conseguinte, encontra-se não em palavras, mas exclusivamente nos atos, na conduta, no decurso da vida da pessoa. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 429)

Com a compaixão, o indivíduo identifica-se com o sofrimento do outro, esse sofrimento do outro, torna-se o seu motivo de agir, pois os seus motivos egoístas foram suprimidos pela compaixão. “Esse motivo só será eficaz se for pressuposta uma identificação com o outro, ou seja, uma total supressão da diferença entre esse outro e a minha pessoa, diferença está na qual se baseia o egoísmo, que é o motivo “antimoral por excelência”. (CACCIOLA, 1994, p. 157). O indivíduo busca fazer o bem sem nenhum interesse egoísta.

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136)

O efeito da compaixão pode ser depreendido pelo “fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142). Pela compaixão se torna possível a caridade e a justiça⁵⁷, e um ato genuinamente ético deve estar destituído de qualquer interesse.

Em suma, assim que o meu alvo for qualquer outro que não somente o puramente objetivo, em que ajudo o outro para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e por querer sabe-lo livre de seu sofrimento – e nada além disso! -, só então e unicamente provei realmente aquela caridade, “caritas”, “ágape”, cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do cristianismo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 161).

compaixão é a única motivação não egoísta e a única genuinamente moral é, de um modo estranho e quase incompreensível, paradoxal”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 165).

⁵⁷ Segundo Janaway: “Schopenhauer pensa que somente ações advindas da compaixão têm valor moral, e que julgamos primordialmente o que uma pessoa é, usando suas ações como mera prova desse juízo (JANAWAY, 1994, p. 118).

A compaixão se transforma em uma “mística-prática”, pois todo agir tem como escopo mitigar o sofrimento alheio através da caridade. Mesmo assim, o indivíduo continua atrelado ao mundo, mas, ao mesmo tempo, podemos afirmar que a natureza humana não é totalmente egoísta. Segundo Cacciola: “A natureza humana apresenta-se como sendo capaz de ações que têm valor moral, o que indica que ela não é apenas má, contradizendo de certo modo a natureza da Vontade como fonte de todo sofrimento e dor e introduzindo um sentido moral no mundo” (CACCIOLA, 1994, p. 160). O indivíduo teve a sua visão sobre a existência modificada pela compaixão, mas ele continua atrelado as intempéries da existência, ou seja, ainda não é livre.

Para uma completa liberdade da Vontade, o indivíduo precisa ir além da compaixão, pois ainda permanece atrelado ao mundo de dor e sofrimento. Mesmo através da compaixão ocorre uma afirmação da vida, mas no outro indivíduo. A compaixão⁵⁸, portanto, serve como um caminho para se alcançar a ascese. Schopenhauer aprofunda sua mística e afirma que somente através do ascetismo é possível uma liberdade perene. O ascetismo está na mesma esfera espiritual da compaixão, mas vai além, pois é o momento em que o indivíduo tem plena consciência da sua essência e a nega.

Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual sua aparência é a expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de Vida, núcleo essência de um mundo reconhecido como povoado de penúria (SCHOPENHAUER, 2015, p. 441)

Mas, visto que a vida é sofrimento, não seria mais fácil o indivíduo se suicidar? O suicídio não é tido como um meio de libertação, pois o ato traz em si a vontade de vida. “O suicida quer a vida, porém está insatisfeito com as condições sob as quais a

⁵⁸ CACCIOLA e BARBOZA deixam claro a distinção entre compaixão e ascese: “O fenômeno em que a Vontade nega sua própria essência, que se revela na aparência, é o da passagem da virtude para ascese. A compaixão já não é suficiente, mas surge uma versão pela essência, pela própria vontade-de-viver da qual o sujeito é fenômeno. O sujeito nega a Vontade no seu corpo e a sua ação entra em contradição com o seu próprio fenômeno” (CACCIOLA, op. cit., 1994, p. 159). “No entanto, se na compaixão uma vida se nega, outra é afirmada, exatamente a que é salva. Desse jeito, surge uma contradição teórica no pensamento schopenhauriano, já que a negação da Vontade não foi completa, pois ficam em aberto, para a vida salva, os tomentos da existência. Eis por que o filósofo é levado a dar um passo a mais para encontrar o momento no qual a Vontade renuncia em definitivo ao viver, ou seja, à possibilidade do sofrer, atingindo o máximo de sua negação” (BARBOZA, op. cit., p. 45).

vive. Quando destrói a aparência individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão somente a viver” (Idem, p. 462). O que está em jogo, para Schopenhauer, não é o indivíduo e sim a espécie. O indivíduo pode aniquilar sua vida, mas a espécie é perene. O suicida não tem a perspectiva de que sua morte não modificará em nada o curso do mundo. Ou seja, “o suicídio é, na realidade, a obra prima de mânia, na forma mais gritante índice de contradição da Vontade de vida consigo mesma” (Idem, p. 462).

O esforço ascético não propicia uma alteração do *caráter*⁵⁹, mas uma supressão do mesmo. A negação da Vontade, através do ascetismo, se manifesta pela prática constante contra os instintos corporais⁶⁰ e volitivos, ou melhor, pela supressão daquilo que nos dá prazer e dor.

Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém ele agora nega a vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob condição alguma, Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. SCHOPENHAUER, 2015, p. 441).

Nesse processo da negação da Vontade, o indivíduo se utiliza de práticas que aprimorem essa negação. Essas práticas de conteúdo místico visam justamente manter essa negação mortificando o próprio corpo.

Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de mediante constantes privações e sofrimentos quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que reconhece e abjura como a fonte do sofrimento da própria existência e do mundo. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 443).

⁵⁹ Janaway afirma: “Na “negação da vontade-de-vida”, opomo-nos à manifestação particular da vontade-de-vida que encontramos em nosso próprio ser, o que significa voltar-se contra o corpo e contra a própria individualidade. Logo, cessa-se o máximo que se pode de se esforçar por atingir os próprios fins egoísticos, cessa-se de evitar o sofrimento e de buscar o prazer, cessa-se de desejar a propagação da espécie ou a gratificação sexual – em suma, olhamos de cima para a parte, subjugada pela vontade, da natureza que somos, e furtamo-nos a nos identificar com ela (JANAWAY, op. cit., p. 134). Schopenhauer: “Portanto não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter, e, por mais diferentes que tenham sido os caracteres antes de chegarem a essa supressão, eles montaram, no entanto, após ela, uma grande semelhança na maneira de agir, embora cada um deles FALE diferente, de acordo com os seus conceitos dogmas” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 467)

⁶⁰ “Por isso se vê aquele que atingiu a negação da Vontade procurando conservar esse estado a todo custo, mediante auto-renúncia e uma vida dura, casta, de expiações e busca pelo desagradável. Tudo tendo por fim abafar a Vontade que nele se esforça continuamente. Combate-se sobretudo a sexualidade, foco do querer, por conseguinte a possibilidade de este afirmar-se em outros indivíduos” (BARBOZA, op.cit, p. 47).

A ascese transcende o princípio de razão suficiente, pois é uma intuição mística. Como está atrelada a espiritualidade, Schopenhauer afirma que tal condição só pode ser fruto da fé e da graça, pois *vem de fora* e não pode ser explicado. Conclui-se que tal estado de espírito é para poucos. Schopenhauer cita como exemplo vários santos, ascetas e teólogos do cristianismo como exemplo e para reforçar sua posição: Sto. Agostinho, São Francisco de Assis, Lutero, Meister Eckhart etc.

Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obtém dele um QUIETIVO [...]. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 468)

Diante disso, não adiantaria engendrar uma moral prescritiva e racional, pois tal moral não surtiria efeito sobre a Vontade e não haveria um quietismo da mesma. Mesmo com efeito da graça, a negação da Vontade deve ser constante, um exercício espiritual para manter o estado de bem-aventurança.

O quietismo (isto é, a desistência de todo querer), o ascetismo (ou seja, a mortificação intencional da própria vontade), e o misticismo (ou seja, a consciência da identidade do próprio ser interior com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo), estão em tão próxima conexão, que aquele que professa um deles é gradualmente levado a aceitação dos outros, mesmo contra sua própria intenção. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 347)

A intuição ascética ou mística não deprecia a razão, mesmo transcendendo o princípio de razão, o estado ascético precisa da ponderação racional⁶¹. Visto que o asceta tem a necessidade constante de negar o mundo, a reflexão desinteressada ajuda o asceta manter o seu estado de beatitude. Ou melhor, com ajuda da ponderação racional, o asceta tem plena consciência da sua essência e da necessidade de negá-la. Segundo Barboza,

na contemplação estética e na compaixão ocorre uma negação inconsciente e passageira da Vontade de vida, portanto em graus menores, na ascese a negação é consciente e duradoura, atingindo o seu grau máximo. Schopenhauer, então fala de uma “clareza de consciência racional” com a qual o asceta *sabe*, pela visão da essência do mundo, que este é terrível, e renuncia a ele (BARBOZA, 2003, p. 47).

⁶¹ Schopenhauer: “Portanto, a possibilidade de a liberdade exteriorizar a si mesma é a grande vantagem do ser humano, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 468).

A clarividência da razão é a condição de permanência do o estado ascético, mas o ascetismo vai além do intelecto, ou melhor, é independente dele. O estado ascético é um *arrebatamento*, ou como uma graça recebida de fora. A ponderação racional auxilia na manutenção do ascetismo, mas o mesmo não precede de nenhuma ponderação racional.

Segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade, não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no ser humano; chega, em consequência, subitamente de fora voando. Por isso justamente a Igreja denominou esse acontecimento EFEITO DA GRAÇA [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 468).

O asceta está em constante enlevo espiritual, pois a negação do mundo o conduziu a outro estado de consciência, que é o nada⁶² ou *sunyata* do budismo. Mas não é um *nada absoluto*. Isso significa que o mundo fenomênico, com seus prazeres e sofrimentos foram superados. O asceta se liberta da *margem* ilusória do mundo, que é nada, para a *margem transcendental*, que também é nada. O mundo fenomênico é nada, por estar sob o julgo irracional da Vontade. O mundo transcendental também é nada, pois é um estado de iluminação que está além da compreensão humana e conceitual.

Antes, reconhecemos francamente: para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a completa supressão da vontade é, certamente, o nada. Mas inversamente, para aqueles nos quais a vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 477).

Constatamos nesse capítulo, os elementos dispares da eudemonologia de Schopenhauer, e outro que se aproxima dela. Primeiro, a inviabilidade de um livre-arbítrio; segundo, a possibilidade da liberdade do sofrimento através da contemplação estética e do ascetismo. A individualidade é um pressuposto na eudemonologia de Schopenhauer, pois a mesma propicia estratégias para o indivíduo viver em sociedade. Nesse sentido, a eudemonologia de Schopenhauer é dispare da contemplação estética e do ascetismo, pois o indivíduo não deixa de existir, mas continua atuando no mundo regido pelo princípio de razão. Além disso, a eudemonologia de Schopenhauer visa a

⁶² Segundo Barbosa: “O nada da negação de modo algum tem a ver com uma ideologia do afundamento, do fracasso radical da existência, mas com o elogio dos momentos em que o intelecto permite o apaziguamento do querer egoísta pelo conhecimento” (BARBOZA. op. cit., 2003, p. 46).

mitigação do sofrimento e não a liberdade do mesmo, o que difere da liberdade efêmera pela contemplação estética e da liberdade perene pelo ascetismo; terceiro, que colabora com sua eudemonologia, *o caráter adquirido*. Constatamos que no quarto livro de o *Mundo*, que trata de sua ética, da sua mais profunda visão sobre o lado lúgubre da existência, de sua perspectiva sobre a espiritualidade, da negação do mundo e alcançar a liberdade, encontrar, numa espécie de corpo estranho, *o caráter adquirido*. Com o caráter adquirido, agrega-se mais um elemento no quebra-cabeça eudemonológico de Schopenhauer. Ao lado do uso prático da razão, o caráter adquirido impulsionará a assimilação de sua eudemonologia, que tomará uma forma mais acabada nos *Aforismos para Sabedoria de vida*. São nos *Aforismos* que nos deparamos com sua eudemonologia mais estruturada, mais refinada, mais articulada e a que melhor expressa o seu *realismo pragmático*. Por tais características, os *Aforismos* serão objeto de análise no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

“O homem em seu cume. Não se nasce feito: vai-se a cada dia aperfeiçoando na pessoa, no cargo, até chegar ao ponto de ser consumado, de dotes completos, de eminências: far-se-á conhecer pelo elevado gosto, pelo purificado engenho, pelo maduro juízo, pela clarificada vontade. Alguns nunca chegam a ser cabais: falta-lhe sempre algo; outros tardam a fazer-se. O varão consumado, sábio em ditos, cordo em feitos, é admitido e mesmo desejado no singular comércio dos discretos⁷⁹”.

Baltasar Gracián⁸⁰.

3. AFORISMOS PARA SABEDORIA DE VIDA

A busca pela “felicidade” através da prudência e de máximas engendradas pelo uso prático da razão é o principal escopo dos *Aforismos para sabedoria de vida*⁸¹. Os

⁷⁹ “Pode-se constatar na citação de Gracián que direta ou indiretamente contribuiu para Schopenhauer engendrar o conceito de caráter adquirido ou artificial encontrado nos Aforismos, inclusive no estilo. Portanto, ao meu entender, além da influência de Kant, apontada por Debona, acrescento a de Gracián. Segundo Debona: “Schopenhauer concernente as formulações das noções de *caráter inteligível e empírico*, também é válido ponderar se o pensador não teria remontado a seu mestre quanto ao *caráter adquirido*. Kant apresenta, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, algumas considerações sobre a possibilidade de o homem “adquirir” um caráter”. (DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado. USP. 2013, p. 141).

⁸⁰ Baltasar Gracián y Morales (1601-1658) foi um jesuíta barroco que escreveu diversas obras de cunho filosófico, como: *El Héroe* (1637), *El Discreto* (1646), *Oráculo Manual* (1647) e o *El Criticón* (1651).

⁸¹ Barbosa salienta: “De fato a existência é essencialmente trágica, devido a rigorosa necessidade de seus eventos, ainda assim causas ocasionais podem ser intelectualmente procuradas para melhor expressão do caráter de cada um, fazendo com que a Vontade encontre uma *atmosfera propícia* para agir – ocasião em que a sabedoria de vida permite uma justa acomodação entre pessimismo metafísico e otimismo prático” (BARBOZA, op. Cit. p.50). Para Chevitarese: Essa obra investiga o tema da felicidade e aborda, acima de tudo, aquilo que *se pode fazer* em prol de uma vida melhor, apresentando uma “pedagogia da felicidade possível” (CHEVITARESE, op. Cit. p.81)

Debona define a eudemonologia de Schopenhauer como pessimismo pragmático, pois não rompe totalmente com o pensamento único de Schopenhauer, Segundo Debona; “Nos Aforismos, ao contrário do que faz em outros momentos, o filósofo não aborda a vida do ponto de vista da negação da Vontade. Nesse sentido, declara que na medida em que se permanece preso ao ponto de vista comum, ou seja, empírico, esta vida é para ser tomada como se valesse a pena ser vivida” (DEBONA, op. Cit. 2010 p. 60). Para Paschoal, a eudemonologia de Schopenhauer viabiliza uma “*margem de manobra*” para o indivíduo perante a Vontade cega e irracional. “Tal uso do termo, evidencia uma estratégia filosófica que permite ultrapassar os rígidos e estreitos limites tradicionalmente impostos aos conceitos, no interior dos quais tem-se como regra, por exemplo, que conceitos contra rios se excluem mutuamente. Trata-se, antes, de

Aforismos fazem parte da obra tardia de Schopenhauer, os *Parerga e Parilipomena* (Ornatos e Complementos) e foi escrito entre 1826 e 1830. O livro é composto por seis capítulos e a temática segue o estilo de Baltasar Gracián⁸², pensador jesuíta que teve influência na eudemonologia de Schopenhauer. Nos *Aforismos*, Schopenhauer versa sobre vários temas como: saúde, prudência, sabedoria, solidão etc. Na introdução da obra, Schopenhauer define a sua depreensão e o escopo de sua sabedoria de vida:

tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eudemonologia; seria, pois, a instrução para uma existência feliz (SCHOPENHAUER, 2015, p. 17).

Schopenhauer afirma que o termo *vida feliz* ou *felicidade* é um *eufemismo*. Nesse ponto podemos indagar: qual a intenção de Schopenhauer em escrever uma eudemonologia, que é um erro e uma acomodação em relação a sua ética e a sua metafísica, após a sua concepção *pessimista* e *fatalista* do mundo? Ou melhor, qual a sua intenção ao engendrar uma eudemonologia? Schopenhauer responde:

Esta, na verdade, baseia-se no erro inato, cuja repreensão abre o capítulo 49 do volume II de minha obra principal. Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. Logo, também o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eupemismo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 17).

estabelecer um campo no qual o paradoxo se torna possível. Um campo no qual ganha cidadania, por exemplo, aquela situação hilária, mencionada por Schopenhauer, da ‘súbita compreensão de uma incongruência entre o referido conceito e a coisa pensada, e também entre o que é abstrato e o que é intuitivo’ ”. PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche*. Revista *Volutas*. Rio de Janeiro - Vol. 7, Número 1 – 1º Semestre de 2016, p. 61.

⁸² Ciertamente, como han apontado Spierling y Hübscher, la temática propia que se desarrolla en los Aforismos, tiene su punto de referencia en los textos póstumos de alrededor de 1826-1830 (que luego se han publicado como *El arte de ser feliz*), época en que Schopenhauer trata de buscar una teoría de la felicidad o eudemonología y redacta un esbozo de un tratado sobre el honor (HN, III, *Adversaria*, §69, 472-496), texto que encontrará su culminación en el apartado de los Aforismos dedicado a tal cuestión. Precisamente en ese momento (1826-1830), Schopenhauer había vuelto de uno de sus viajes a Italia y estaba preparando la traducción del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián (había empezado a aprender castellano a partir de 1825).⁵ La coincidencia es significativa, pues tanto el estilo como las ideas expresadas en los aforismos del jesuíta tienen una fuerte influencia en el pensamiento de Schopenhauer (ALONSO, 2013, p.67-68).

Os Aforismos representam uma filosofia para o mundo, portanto estratégica, pragmática e *realista*. São nos *Aforismos* que a eudemonologia de Schopenhauer fica mais completa, pois neles estão inseridos o uso prático da razão, Aristóteles, o cinismo, o estoicismo, o epicurismo, o caráter adquirido ou artificial e a prudência. Representam, também, uma simbiose entre o estoicismo⁸⁴, com o teor realista de Maquiavel e do pensamento barroco de Baltasar Gracián. O pensamento de Schopenhauer, pautado na hegemonia da Vontade e do seu pessimismo metafísico, sofre em sua eudemonologia ou sabedoria de vida uma *atenuação* ou *acomodação*. Essa atenuação permite ao indivíduo uma interação com o mundo menos dolorosa ou menos sofrida possível. O que Schopenhauer pretende com sua eudemonologia não é um rompimento do indivíduo com o mundo, como ocorre com sua ética. Nela o indivíduo continua atuando no mundo, mas com sabedoria, prudência e resiliência.

Devido ao próprio caráter da natureza humana e da diversidade de indivíduos, ensinar uma sabedoria de vida que propicie uma existência com prudência, não significa que todos irão segui-la; visto que há diferentes graus de intelectualidade e predisposição para tal existência. Pois “Em geral, os sábios de todos os tempos disseram sempre o mesmo, e os tolos, isto é, a imensa maioria de todos os tempos, sempre fizeram o mesmo, ou seja, o contrário; e assim continuará a ser” (SHOPENHAUER, 2015, p. 18). Denotamos que a sabedoria de vida e a inteligência são grandezas diretamente proporcionais.

Ao usar a divisão de bens da vida humana segundo Aristóteles, no primeiro capítulo, Schopenhauer tem como objetivo adaptá-la através de uma simbiose ao seu sistema filosófico; assim como fez com grande parte de suas referências. Essa divisão tem como meta expor os graus de felicidade, ou melhor, do que se depende para ter uma existência menos sofrida e tediosa, serve também, como norte para o desenvolvimento dos temas contidos nos *Aforismos*. Os bens segundo Aristóteles se dividem em:

- “1. **O que alguém é:** portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e o seu cultivo.
2. **O que alguém tem:** portanto, propriedade e posse em qualquer sentido.

⁸⁴ “O estoicismo tomado como uma doutrina do isolamento, da renúncia e da privação (pelo anseio à vida beata e à tranquilidade perfeita) e o maquiavelismo enquanto método para se alcançar a felicidade às custas da felicidade alheia seriam *dois extremos* a serem evitados. Por isso, “o campo da eudemonologia estaria situado *entre* o do estoicismo e o do maquiavelismo, considerando-se esses dois extremos como as vias mais curtas para se alcançar a meta”. (DEBONA, *op. cit.*, 2016, p. 92).

3. **O que alguém representa:** por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como vem a ser representado por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra posição e glória” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 19).

Nesse sentido, aquilo que o indivíduo traz dentro de si é a referência elementar para uma existência menos infeliz. “Já Metrôdos, o primeiro discípulo de Epicuro [...]: A causa que reside em nós mesmos contribui mais para a felicidade do que aquela advinda das coisas. (Idem, p. 17). Diante disso, para ser menos infeliz é necessário ao indivíduo um autoconhecimento de suas potencialidades e limites. Faz-se necessário, também, uma introspecção *socrática-cínica* para compreender *aquilo que se é*.

Pois, para o bem-estar do homem, para todo o modo de sua existência, a coisa principal é, manifestamente, o que se encontra ou acontece dentro dele mesmo. Com efeito, é nisso que reside imediatamente o seu contentamento íntimo, descontentamento, que é antes o resultado do seu sentir, querer e pensar; enquanto tudo o que se situa na exterioridade tem apenas uma influência mediata (SCHOPENHAUER, 2015, p. 20).

Quanto menos depender dos outros ou da sociedade, menos os fatores externos o atingirão. Essa *posse de si* permite ao indivíduo autonomia psicológica e social. Para tanto, é importante o indivíduo cultivar todas as qualidades interiores para o seu aprimoramento, pois “o mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade de mentes. Conforme estas, ele será pobre, insípido e trivial, ou rico, interessante e significativo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 20). Diante disso, para que haja uma autonomia ou independência do indivíduo em relação ao meio em que se vive é necessário ao mesmo autenticidade e estar além da mediocridade. Nessa perspectiva, Schopenhauer constata que nem todos os indivíduos trazem consigo as qualidades intrínsecas para uma vida sábia.

Sua individualidade determina de antemão o grau de sua felicidade possível. Em especial, os limites de suas forças intelectuais estabelecerem, de uma vez por todas, sua capacidade para os deleites elevados [...]. Se eles são estreitos, então podem conduzi-lo para além do grau de contentamento e felicidade humana ordinária e meio animal. Ele fica dependente do deleite sensual, da vida familiar cômoda e alegre, da sociabilidade reles e de distrações vulgares (Idem, 2015, p. 21).

Pressupõe-se que essa capacidade intelectual é algo inato. Diante disso, intelectualidade e felicidade estão intrinsecamente relacionadas. Já os que estão

destituídos desse atributo, tem sua felicidade limitada a prazeres mundanos e as futilidades da vida em sociedade. Podemos notar que para Schopenhauer o indivíduo autêntico pode estar na sociedade, mas a sociedade contribui pouco para o seu desenvolvimento interior. Ou melhor, fatores externos podem fazer pouco quando o indivíduo não traz dentro de si as qualidades necessárias, isto é, a grandeza de espírito e a inteligência. “Mesmo a educação, embora consiga alguma coisa, não pode contribuir muito, no todo, para ampliação daquele círculo. Pois os deleites mais elevados, mais variados e mais duradouros são os espirituais [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 21)”. Aquilo que temos ou representamos são fatores secundários para se obter uma verdadeira felicidade. O cultivo de si eleva o indivíduo acima das *distrações vulgares*, da *vida familiar cômoda*, das *convenções da sociedade*, da *massificação da consciência*. “A partir disso fica claro o quanto nossa felicidade depende daquilo que somos, de nossa individualidade; enquanto, na maior parte das vezes, levamos em conta apenas a nossa sorte, apenas aquilo que *temos* ou *representamos*” (Idem, p. 21-22).

O estado corporal, ou melhor, a saúde é outro elemento medular para o cultivo da autenticidade e da felicidade. Do que adiante ter uma elevada posição social ou intelectual se não possuímos saúde? No entender do filósofo de Danzig, o monismo corpo e mente deve ser cultivado em prol de uma existência menos infeliz. “Em especial a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente (Idem, p. 22). Assim, o exercício do corpo e da mente devem andar lado a lado.

Outro aspecto que propicia ao indivíduo autonomia e felicidade é a solidão. Schopenhauer não propõe uma solidão absoluta, mas estratégias para viver em sociedade. Uma característica dos indivíduos que possuem uma riqueza interior é não dependerem totalmente do meio em que se vive. “Pois, o que alguém é para si mesmo, o que o acompanha na solidão e ninguém pode lhe pode dar ou retirar, é manifestamente para ele mais essencial do que tudo quanto puder possuir ou ser aos olhos dos outros” (Idem, p. 22). Quando damos preponderância aquilo que temos ou representamos, maior será a nossa preocupação com princípios que não agregam para o refino da nossa felicidade e maior a probabilidade de sermos moldados pelo meio. Nesse aspecto, aquilo que somos é primordial para nossa felicidade.

Em consequência, o primordial e mais essencial para a nossa felicidade de vida é aquilo que *somos*, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa

em todas as circunstâncias. Além do mais, não está, como os bens das duas outras rubricas, submetida à sorte, e não nos pode ser arrancada. Nesse sentido, seu valor pode ser chamado de absoluto, em oposição meramente relativo das suas outras. Disso resulta que o homem é muito menos passível de ser modificado pelo mundo exterior do que se supõe (Idem, p. 23).

A saúde é a célula-*mater* de uma vida menos infeliz, ou melhor, ela é o bem primordial, mas isto não significa que devemos negligenciar outros aspectos da vida. Nesse sentido, Schopenhauer age como filósofo e terapeuta, pois seus conselhos são direcionados ao *cuidado de si*.

Da preponderância decisiva de nossa primeira rubrica sobre as duas outras resulta, ainda, que é mais sábio trabalhar pela conservação da própria saúde e pelo desenvolvimento das próprias capacidades do que pela aquisição de riqueza; no entanto, não se pode interpretar tal colocação no sentido de que devemos negligenciar a aquisição do necessário e do conveniente. Mas a riqueza propriamente dita, isto é, a grande abundância, contribui pouco para a nossa felicidade (SCHOPENHAUER, 2015, p. 24).

Mas o que constatamos é o inverso: para o indivíduo, a posição social ou *status quo* está acima da saúde, dos valores espirituais, isto é, intelectuais ou estéticos. O indivíduo sacrifica sua saúde, sua autenticidade por *castelos de areia*. “Não obstante, os homens estão empenhados mil vezes mais em adquirir riqueza do que formação espiritual; no entanto, seguramente, o que se *é* contribui muito mais para a nossa felicidade do que o que se *tem*” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 25).

Em linhas gerais, aquilo que possuímos e representamos não cooperam para nossa felicidade. Neste curto preâmbulo aos Aforismos, podemos inferir que Schopenhauer dá primazia a individualidade e ao desenvolvimento de valores espirituais elevados e à saúde. Aquilo que temos ou representamos são pouco relevantes para nosso desenvolvimento interior e a conquista da felicidade. Após essa pequena introdução, iremos perscrutar as divisões dos bens expostos acima.

3.1 Daquilo que alguém é.

Após a introdução das três formas de bens, Schopenhauer analisa cada uma em sua peculiaridade. Aquilo que somos sempre será o *fator* medular para alcançarmos a felicidade. “O que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar. Todo o resto é mediato” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 27).

Para atingir a excelência interior e corporal é necessária uma prática constante. Ao elencar a saúde como sendo fator primordial para se alcançar uma existência menos infeliz, pressupõe-se um cuidado com a alimentação e *exercícios* que mantenham a integridade do corpo e da mente. Somente através dessa prática constante, o corpo e a mente estarão preparados para as intempéries da vida em sociedade. Em sua eudemonologia, diferente do seu pessimismo, Schopenhauer deixa claro que a saúde e o corpo não são meras “*bolhas de sabão*”; mas sim, princípios nodais para uma *boa qualidade de vida*. Constatamos, também, que certos elementos que são desprezados em sua ética são valorizados em sua eudemonologia, pois a saúde e o cuidado com o corpo são implicitamente uma *afirmação da vontade de vida*. O indivíduo não busca a fuga do mundo sórdido; pelo contrário, *quer e continua* interagindo com o mundo, mesmo com seu *prudente distanciamento*. Nessa perspectiva, o indivíduo estrategicamente preparado irá interagir com a sociedade sem deixar de ser *aquilo que ele é*.

Pois a sorte pode mudar, mas a própria índole, nunca. Portanto, os bens subjetivos, tais como um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo bem constituído e completamente saudável – logo, de modo geral, o *mens sana in corpore sano* [mente sadia em corpo sadio] (Juvenal, Sát. X, 356) – são o que há mais de primário e mais importante para a nossa felicidade; por isso, deveríamos estar muito mais aplicados na sua promoção e conservação do que na posse de bens e honra exteriores (SCHOPENHAUER, 2015, p. 28).

A jovialidade de ânimo é outro ingrediente terapêutico indicado pelo filósofo solitário para manutenção da saúde e para se alcançar a felicidade. Perante a vida, que agora é *um investimento que cobre os seus custos*, o indivíduo deve manter um elevado ânimo com o intuito de atingir o bem-estar.

Mas, acima de tudo, o que nos torna mais imediatamente felizes é a jovialidade do ânimo, pois essa boa qualidade recompensa a si mesma de modo instantâneo. Quem é alegre tem sempre razão de sê-lo, ou seja, justamente esta, a de ser alegre (SCHOPENHAUER, 2015, p. 28).

Essa jovialidade independe da faixa etária. “Se, ao contrário, ele for jovial, então é indiferente se é jovem ou velho, ereto ou corcunda, pobre ou rico; é feliz” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 28). Outra característica necessária para manter a jovialidade é o desapego estoico. *Status* social não é sinônimo de ânimo e alegria, ou seja, quanto mais singela for a vida do indivíduo, maior será a probabilidade manter a jovialidade.

Ora, é certo que, para a jovialidade, nada contribui menos do que a riqueza, e nada contribui mais do que a saúde. Nas classes mais baixas de trabalhadores, sobretudo entre os que cultivam a terra, estão os rostos joviais e contentes; já nas classes ricas e aristocráticas, predominam os rostos aborrecidos. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 29).

Visto que a sua eudemonologia não é um inatismo ascético, Schopenhauer indica a necessidade de exercícios ao ar livre, banhos frios e qualquer tratamento que preserve a saúde.

Os meios para atingir tal objetivo são, como se sabe, evitar todo excesso e toda extravagância, movimento de ânimo veemente e desagradável, além de todo esforço espiritual demasiado grande ou duradouro; é preciso ainda fazer, diariamente, duas horas de exercícios rápidos ao ar livre, tomar frequentemente banho frio e medidas dietéticas similares. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 29).

Outra questão substancial para se obter uma existência menos infeliz é a concepção que o indivíduo deve ter de mundo. Nesse sentido, para cultivar a felicidade deve-se mudar a ótica perante a objetividade da existência. “O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 30). Quando ocorre a transformação na maneira de pensar, o indivíduo terá o vislumbre do que realmente é importante para sua felicidade.

Ao elencar a saúde como sendo o fator primordial da vida, o indivíduo terá que abrir mão das vaidades do mundo e despir-se das convenções estabelecidas pela sociedade. A existência deve estar pautada na prudência e no distanciamento do meio. Tais exigências expostas por Schopenhauer criam uma linha tênue entre o indivíduo e a sociedade.

Pois realmente a saúde é, de longe o elemento principal para a felicidade humana. Por conta disso, resulta que a maior de todas as tolices é sacrificá-la, seja pelo que for: ganho, promoção, erudição, fama, sem falar da volúpia e dos gozos fugazes. Na verdade, deve-se pospor tudo à saúde (SCHOPENHAUER, 2015, p. 30).

Mas a saúde não é um bem infalível, principalmente quando as dores existenciais transcendem as forças do indivíduo. Diante disso, assim como os estoicos, o indivíduo irá recorrer ao suicídio para eliminar sua angústia existencial. Portanto, a saúde e a jovialidade não isentam o indivíduo do sofrimento.

É certo que, de acordo com as circunstâncias, mesmo o homem mais saudável e talvez até o mais jovial pode decidir-se pelo suicídio, a saber, quando a intensidade dos sofrimentos ou da infelicidade próxima e inevitável domina os terrores da morte (SCHOPENHAUER, 2015, p. 32).

A excelência de espírito faz com que o indivíduo seja mais suscetível as intempéries da existência, ao contrário do indivíduo de mentalidade limitada, que pela sua própria limitação não é atingido pelas peculiaridades da vida cotidiana.

Com efeito, a obtusidade do espírito está, em geral, associada a sensação e à ausência de excitabilidade, qualidades que tornam o indivíduo menos suscetível às dores e aflições de qualquer tipo e intensidade. Por outro lado, dessa mesma obtusidade espiritual resulta aquela vacuidade interior estampada num sem-número de rostos, que se trai por uma atenção sempre ativa (SCHOPENHAUER, 2015, p. 33).

Segundo o filósofo solitário, o intelecto é um antídoto contra espíritos obtusos. Visto que a sociabilidade e a obtusidade de espírito são grandezas diretamente proporcionais. Nessa perspectiva, *a conversão a si* preserva o indivíduo de uma vida hedonista e dispendiosa.

É principalmente dessa vacuidade interior que se origina a busca por reuniões, distrações, divertimentos e luxo de todo o tipo, busca que conduz tantas pessoas à dissipação e depois à miséria. Nada preserva tanto desse desvio quanto a riqueza *interior*, a riqueza do espírito (SCHOPENHAUER, 2015, p. 34).

Uma vida regrada com prudência e temperança induzirá o indivíduo a uma vida serena. Levará uma vida frugal, evitando qualquer situação que cinda sua paz de espírito. Quanto maior for seu contato com a sociedade, maior será sua intenção de se isolar. Portanto, para ter uma “boa qualidade de vida” o indivíduo cômico optará pelo retraimento.

O homem inteligente aspirará, antes de tudo, à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, logo procurará uma vida tranquila, modesta e o menos conflituosa possível; por conseguinte, após travar algum conhecimento com aqueles que chamamos de homens, escolherá o retraimento e, no caso de um grande espírito, até a solidão (SCHOPENHAUER, 2015, p. 34).

No entendimento de Schopenhauer, a sociabilidade não representa somente uma obtusidade de espírito ou mediocridade; ela representa, também, uma instância psicológica. A vida em sociedade afasta o indivíduo de sua essência e impede uma

autorreflexão. “Pois é na solidão, onde cada um está entregue a si mesmo, que se mostra o que ele tem de si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 34). É na solidão que o indivíduo tem a dimensão da sua grandiosidade ou pequenez. Perante isso, não há um meio termo para o indivíduo, ou se é grandioso, ou se é medíocre ou vulgar. Estar na sociedade e ao mesmo tempo ser antissocial é uma virtude para Schopenhauer. “Assim, no todo, acharemos que cada um será tanto mais sociável quanto mais pobre for de espírito, e, em geral, mais vulgar. Pois, no mundo, não se tem muito além da escolha entre a solidão e a vulgaridade. (Idem, p. 34). O tema sobre solidão e sociabilidade será retomado quando as máximas forem abordadas.

O indivíduo manterá uma postura estoica perante a sociedade, buscará uma vida retirada, autonomia em si mesmo, que será a sua maior riqueza. “Por isso, a perspectiva de cargos, dinheiro, favores e aplausos do mundo não o induzirão a renunciar a si mesmo, para se amoldar às intenções mesquinhas ou ao mau gosto dos homens”. (Idem, p. 38). Mas para manter essa autonomia é necessário o cultivo da intelectualidade, pois aprimora o espírito e mantém o indivíduo imune as torpezas da sociedade.

Tal vida intelectual protege não só contra o tédio, mas também contra suas consequências perniciosas. Ela é um escudo contra a má companhia e contra os muitos perigos, infortúnios, perdas e dissipações em que se tropeça quando se procura a própria felicidade apenas no mundo real. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 42).

Diferente do indivíduo elevado, o indivíduo mediano seria feliz e o mais imune a melancolia. Nesse sentido, podemos afirmar que indivíduos com baixa intelectualidade podem ser felizes. Nessa perspectiva, a visão de mundo está relacionada diretamente a espiritualidade e a intelectualidade do indivíduo.

Desse modo, a lei de compensação, que se faz válida em toda parte, talvez também valha nesse caso. Já se firmou, com frequência, e não sem indícios de verdade, que o homem mais limitado de espírito é, no fundo o mais feliz, embora ninguém consiga invejá-lo por tal felicidade. (Idem, p. 45).

O bem maior que o indivíduo deve preservar e aprimorar é *aquilo que ele é*. Nesse contexto saberá usufruir de sua espiritualidade, ou melhor, das *fruições estéticas e de idealidades* elevadas. Diferente do filisteu que é “um homem sem necessidades espirituais” (Idem, p.46). No contexto eudemonológico, as riquezas e bens contribuem

pouco para felicidade do indivíduo. Sendo assim, no próximo tópico, o objeto de análise será sobre daquilo que alguém tem.

3.2 Daquilo que alguém tem.

Nesse item, temos como escopo demonstrar, segundo Schopenhauer, a ineficácia dos bens ou da riqueza para se atingir a felicidade e, ao mesmo tempo, que não as descarta totalmente. Os bens e a economia são valorizados com o intuito de ter uma vida digna. Entrementes, Schopenhauer agrega mais uma escola helênica em seu pensamento: o epicurismo. Com o intuito de demonstrar o que realmente contribui para felicidade do indivíduo, Schopenhauer evoca Epicuro.

Epicuro, o grande mestre em felicidade, dividiu de modo correto e belo as necessidades humanas em três classes. Em primeiro lugar, as **naturais e necessárias**: são as que, caso não sejam satisfeitas, causam dor. Consequentemente, compreendem apenas *victus* et *amictus* [alimento e vestuário], e são fáceis de ser satisfeitas. Em segundo lugar, **as naturais**, todavia não necessárias: é o desejo de satisfação sexual, embora, no relato de Laércio, Epicuro não enuncie (em geral, reproduzo aqui a sua doutrina um pouco modificada e retocada). Essa necessidade já é a mais difícil de satisfazer. Em terceiro, as que **não são naturais nem necessárias**: são as necessidades do luxo, da opulência, da pompa e do brilho (SCHOPENHAUER, 2015, p. 49).

A divisão elaborada por Epicuro remete a divisão dos bens segundo Aristóteles⁸⁶. A primeira das posses, as *naturais e necessárias* são as primordiais para alcançar a felicidade. As necessidades não *naturais e não necessárias* são as que exigem mais do indivíduo e faz com que o mesmo fique preso às teias das convenções sociais. Assim, o indivíduo terá que sofrer mais na busca de tais necessidades, ao mesmo tempo que estará escravizado pelas mesmas. Essa atitude de desapego epicurista coaduna com o desapego dos estoicos e dos cínicos. Denotamos no desenvolver dos *Aforismos* uma interconectividade entre as escolas helênicas, principalmente no que tange o ponto comum entre ambas que é o desapego, a racionalidade e a prudência. Podemos inferir que viver com o necessário atrelada à prudência é o mote chave na busca da felicidade. Nessa situação, a pobreza tem o seu valor, pois o indivíduo destituído de posses está despidido das preocupações que o rico possui para manter sua riqueza. Entende-se que a pobreza não é somente um estado social, mas um estado de espírito em sentido positivo.

⁸⁶ Cf. p. 77-78.

Assim, a preocupação do pobre será prioritariamente com as *necessidades naturais* e estará livre das preocupações que a riqueza traz.

Aquilo que reside além desse horizonte não faz efeito sobre ele. Eis por que as grandes posses do rico não inquietam o pobre, e por outro lado, o muito que já possui, se as intenções são malogradas, não consola o rico. A riqueza é como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos (SCHOPENHAUER, 2015, p. 50).

Rompendo com a perspectiva epicurista, o filósofo solitário apresenta uma exceção em relação ao dinheiro ou a riqueza. Nesse aspecto, reforçando o que foi exposto anteriormente sobre o assunto, a riqueza tem um valor essencial para nossa existência, para manutenção do nosso corpo e das nossas necessidades intelectuais. O dinheiro se torna o porto seguro do indivíduo consciente na forma de usar e aplicar o dinheiro. O indivíduo prudente saberá usar o dinheiro com parcimônia e sabedoria; não irá usá-lo para deleites e a luxúria. Diante disso, o dinheiro deve ser usado de modo racional em prol do *cultivo de si*. Essa perspectiva econômica preconizada por Schopenhauer reflete a sua própria existência. Vale lembrar que Schopenhauer viveu grande parte de sua vida com a herança recebida do seu pai; e pela formação que teve como comerciante durante a infância, o tornou um excelente investidor. Soube administrar sua herança com destreza até o fim de sua vida.

Só o dinheiro é o bem absoluto, porque ele combate não apenas *uma* necessidade in *concreto*, mas a necessidade em geral, in *abstracto*. *A fortuna da qual dispomos* deve ser considerada como um muro protetor contra os muitos possíveis males acidentais, não como uma permissão ou, menos ainda, como uma obrigação de sair à procura dos prazeres do mundo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 51).

Aqueles que enriquecem rapidamente são os que menos sabem lidar com o dinheiro. “Sendo assim, não reservam uma parte do que foi adquirido para a constituição de um capital permanente, mas gastam na mesma medida em que ganham” (Idem, p. 51). Mas, são os menos vulneráveis a perda da riqueza, pois já passaram pela miséria e a privação. Para os que nasceram ricos, “[...] esta lhe aparece como algo indispensável, como o elemento da única vida possível, semelhante ao ar; por isso, ele cuidará dela como se cuidasse da própria vida [...]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 51).

Já aquele que utiliza da sua riqueza em prol da humanidade, é quem demonstra o verdadeiro valor do dinheiro. Nesse sentido, Schopenhauer tinha plena convicção de que estava seguindo seu papel ao engendrar sua filosofia.

Mas a fortuna herdada alcança o seu valor supremo quando cabe àquele que, dotado de forças espirituais superiores, persegue aspirações que não são de todo compatíveis com a atividade remunerada. Nesse caso, tal homem é duplamente dotado pelo destino e pode agora viver para o seu gênio, mas pagará multiplicada por cem a sua dívida para com a humanidade, realizando o que nenhum outro poderia e produzindo algo que contribui para o bem e honra da coletividade humana. Outro por sua vez, em tais condições tão favoráveis, merecerá o reconhecimento da humanidade pelas suas atividades filantrópicas (SCHOPENHAUER, 2015, p. 53).

A família não pode ser identificada como uma posse, pois o indivíduo é possuído pela mesma. Sua existência é tragada pelas preocupações e responsabilidades que a mesma exige, além de acabar com um fator primordial para ser *aquilo que se é*, a solidão. Nesse contexto, a sua vida intelectual é cerceada, ou seja, a solidão e o ócio que são fundamentais para o desenvolvimento e o regozijo intelectual são reduzidos. O *centro gravitacional* se torna exterior ao indivíduo pelas preocupações cotidianas de uma vida em família.

“Não incluí, naquilo que alguém tem, mulher e crianças, porque por eles se é antes possuído. Poder-se-ia, com mais razão, incluir nessa rubrica os amigos, mas aqui também o possuidor tem de ser, em igual medida, a posse do outro” (Idem, p. 55).

Denotamos que Schopenhauer ao tratar daquilo que alguém tem, age novamente como um terapeuta e consultor econômico ao mesmo tempo. Nessa perspectiva, o dinheiro tem o seu valor para a manutenção da existência, mas também, em prol de um ideal maior ou humanitário, o que representa um tipo de *compaixão intelectual* ou *racional* pela humanidade. No próximo tópico analisaremos aquilo que contribui menos para a nossa felicidade, isto é, aquilo que nós representamos.

3.3 Daquilo que alguém representa.

Quanto maior for o vazio interior de uma pessoa, maior será a necessidade da mesma em ser adulada. Ao abordar a representatividade do indivíduo perante a sociedade Schopenhauer pretende demonstrar não só o vazio interior ou a vaidade, mas

como as convenções destituídas de conteúdo moldam a personalidade do indivíduo. “Portanto, é difícil explicar o quanto cada homem se alegra interiormente todas as vezes que percebe sinais de opinião favorável dos outros e sua vaidade é de algum modo adulada (SCHOPENHAUER, 2015, p. 56).

A posição que o indivíduo prudente deve ter perante os elogios e injúrias é de ponderação, pois os elogios e injúrias oriundos da sociedade são questionáveis. “Por isso, uma apreciação correta do valor daquilo que se é em si *para si* mesmo, comparado àquilo que se é apenas aos olhos de *outrem*, contribuirá em muito para a nossa felicidade”. (Idem, p. 58). Assim, o indivíduo autêntico não se deixará levar por convenções, elogios ou imitações. Aquilo que alguém representa foge da esfera do indivíduo, pois é uma representação de fora, isto é, de terceiros. Ou seja, o outro ou a consciência alheia que exerce influência sobre o comportamento do indivíduo.

Pois o lugar em que estas coisas têm a sua esfera de ação é a própria consciência. Ao contrário, o lugar daquilo que somos para *outrem* é a consciência alheia, é a representação sob a qual nela aparecemos, junto com os conceitos que lhe são aplicados (Idem, *ibidem*).

O indivíduo que pauta sua busca por uma existência menos infeliz nessa classe de bem é um indivíduo despersonalizado, isto é, perdeu sua identidade. Age por imitação, ou pela necessidade de se encaixar dentro dos padrões impostos pelo meio. Tornou-se escravo das convenções e da opinião alheia, faltou-lhe ousadia e coragem para demonstrar *aquilo que ele é*. No lugar da felicidade, encontrará angústia e mais sofrimento, pois seus atos visam agradar outros e não a si mesmo. Nessa perspectiva, todo o esforço feito pelas pessoas na busca de reconhecimento é um esforço com objetivo de representar *aquilo que não se é*.

Quando ao contrário, vemos que quase tudo que os homens perseguem infatigavelmente durante suas vidas, com esforço incessante e sob milhares de perigos e dificuldades, tem por fim último elevar-se na opinião dos outros, pois não só os cargos, os títulos e as condecorações, mas também a riqueza, e mesmo a ciência e a arte são, no fundo, perseguidos, tendo em vista semelhante fim, e quando vemos que o grande respeito dos outros é o objetivo último pelo qual se trabalha, tudo isso serve para provar, infelizmente, apenas a magnitude da insensatez humana. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 59).

Os indivíduos que possuem *limitação intelectual*, permitem que o adestramento de si venha de fora e não da sabedoria adquirida através da experiência. Precisam de um

tutor que os guiem e que indiquem o melhor caminho a seguir para se adaptarem aos padrões sociais.

Essa ilusão oferece, porém, um instrumento cômodo para quem tem de imperar sobre os homens ou então guiá-los; razão pela qual, tem todo tipo de arte e adestramento humano, a maneira de manter vivo e aguçar o sentimento de honra ocupa um lugar central, mas, em relação à felicidade própria do homem, que é a nossa intenção aqui, a questão é totalmente diferente e, antes deve-se dissuadi-lo de colocar tanto valor na opinião dos outros. (Idem, p. 59-60).

A causa de grande parte das aflições e angústias das pessoas provém dessa cegueira de seguir ou se adaptar à opinião alheia. Isso demonstra a falta de ousadia e coragem para ser aquilo que se é, mas a grande parte da humanidade prefere seguir a forma mais inautêntica, isto é, reduzir-se ao julgamento alheio.

Em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, quase sempre levamos em conta, antes de qualquer coisa, a opinião alheia e, após um exame apurado, iremos notar que dessa preocupação surge quase a metade de todas as aflições e angústias que já sentimos [...] (Idem, p. 60).

Essa sujeição aos parâmetros impostos pelo meio e pela própria essência volitiva do indivíduo gera a vaidade e orgulho. A sociedade tende a corromper o indivíduo ao invés de aprimorar o seu interior. “Por conseguinte, o orgulho é a alta estima de si mesmo vinda *de dentro*, portanto, é direto; a vaidade, ao contrário, é o esforço para alcançar tal estima a partir de fora, portanto indiretamente”. (Idem, p. 62). Pode-se incluir nessa corrupção interior o orgulho nacional, que nada mais é do que um modo de se proteger contra os perigos externos, ou proteger os indivíduos de suas fraquezas ou interesses. “O tipo mais barato de orgulho é o orgulho nacional. Ele trai naquele que por ele é possuído a ausência de qualidades *individuais*”. (SCHOPENHAUER, 2015 p. 63).

Logo, aquilo que representamos não colabora para o desenvolvimento da nossa vida menos infeliz. A seguir investigaremos as máximas gerais, que representam o suprasumo dos Aforismos e do uso prático da razão.

3.4 As máximas gerais e a *práxis* de vida.

Devido à variedade de temas tratados nas 53 máximas, Schopenhauer as dividiu em: máximas gerais; máximas que concernem à nossa conduta; em relação a nós mesmos; aos outros e ao curso do mundo e ao destino. Os temas das máximas também

retomam os assuntos tratados nas três divisões de bens expostos nos itens anteriores. Depreendemos que essas máximas exigem do indivíduo uma prática ou exercício constante para o desenvolvimento do seu caráter adquirido.

Schopenhauer inicia suas máximas gerais citando a concepção de Aristóteles sobre a prudência⁸⁷: “Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (VII, 12): O prudente aspira não ao prazer, mas a ausência de dor” (Idem, p. 105). Ao fugir da dor, o indivíduo prudente evitará o sofrimento e conquistará uma vida menos infeliz. Esse caminho de distanciamento das dores e do uso da prudência, blindará o indivíduo contra os males existenciais. Nesse contexto, a prudência e a ausência de dor servirão como fatores norteadores dos aforismos.

Quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu. Sim, a eudemonologia há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é um eufemismo e, por “viver feliz”, deve-se entender “viver menos infeliz”, ou seja, de modo suportável (SCHOPENHAUER, 2015, p. 106).

Com o intuito de se ter uma vida menos infeliz, o indivíduo deve se afastar de qualquer fator que lhe cause dor ou sofrimento. Nesse sentido, a vida do indivíduo será menos sofrida. Schopenhauer possibilita através da sua eudemonologia que o indivíduo possa ter uma vida tolerável e com momentos bons.

Schopenhauer acredita que a infelicidade e as dores são sentidas de maneira direta, pois acontecem como se fossem naturais ou positivas, ou melhor, a infelicidade diz respeito a essência volitiva do indivíduo e refletem a perene carência do mesmo; já a felicidade é negativa, pois não é espontânea ou originária, e o indivíduo sempre encontra obstáculos para conquistá-la. Perante essa constatação, o indivíduo deve ter discernimento, isto é, fazer uso do seu *caráter adquirido* para saber subjugar tudo o que lhe ocasione dor, seja moral, espiritual ou corporal. Para tanto, a experiência de vida é crucial para se obter o equilíbrio e alcançar uma vida menos infeliz.

⁸⁷ “Note-se que quando cita a máxima da *Ética a Nicômaco* - “O prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor” - como “regra suprema de toda a sabedoria”, Schopenhauer não toma a noção de prudência no sentido de *Klugheit*, transliteração alemã do grego φρόνησις e do latim *prudentia*. O “prudente” é ali considerado como *Vernünfftige*, de *Vernünfftig*, termo este que, embora também corresponda a *prudentia*, pode ser traduzido por *sensatez* ou por *razoabilidade*. Afirma o filósofo, em uma nota sobre o assunto: “A versão latina da sentença é fraca [isto é, *quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*]; em alemão, ela pode receber uma tradução melhor: *der Vernünfftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß*” (*Aphorismen*, SW, IV, p. 447 [140])” (Idem, p. 171)

O sábio terá uma visão *real* do mundo, pois tem a consciência de que todo apego ou prazer é efêmero. Diferente dos tolos que correm cegos atrás do prazer, o sábio sabe discernir o que realmente é importante para sua existência, engendrará estratégias para evitar as aflições existenciais. Segundo Schopenhauer,

erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo. O insensato corre atrás de prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males. Se mesmo assim for infeliz, a culpa é do destino, não da sua insensatez (SCHOPENHAUER, 2015, p. 107).

Presumir a vida como otimismo é uma ilusão dos que não alcançaram a sabedoria, ou dos que não são capazes de ter uma visão *real do mundo*. O indivíduo otimista acorda pensando que está no “*melhor dos mundos possíveis*”, mas na realidade vive numa savana cheia de armadilhas esperando para capturá-lo. Tais armadilhas só lhe trarão mais sofrimento e dor, logo, otimismo é um sintoma claro da falta de *caráter adquirido e da falta de conhecimento de como a vontade se manifesta* em todos os seus fenômenos. Acreditamos que elencar a eudemonologia de Schopenhauer como um pessimismo, não deixaria evidente a *acomodação* que aquela propicia, ou seja, a possibilidade de o indivíduo mitigar o sofrimento. O sábio ou *realista pragmático* saberá ponderar e obter momentos que lhe tragam menos dor. Pois o prazer é efêmero, e logo nos deparamos novamente com a dor e o sofrimento. “Então lamentamos o fim do estado sem dor, que, como um paraíso perdido, fica atrás de nós, e desejamos em vão poder tornar não acontecido o que já aconteceu” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 107).

Nessa sabedoria realista, o filósofo solitário evoca os mestres cínicos como epítomes da sabedoria de vida. Os cínicos sabiam plenamente que a busca da felicidade só poderia trazer dor, sofrimento, preocupação, pobreza e outros mil males. Sabiam que a melhor maneira para se obter a paz de espírito era evitar ter apego por qualquer tipo de prazer. Os cínicos tinham uma *práxis* de vida que lhes permitiam evitar apego a qualquer forma de prazer.

Os cínicos estavam profundamente imbuídos do conhecimento da negatividade do prazer e da positividade da dor; conseqüentemente, faziam de tudo para evitar os males, julgando necessária a completa e intencional rejeição dos prazeres, pois viam nestes apenas armadilhas que nos entregam à dor (SCHOPENHAUER, 2015, p. 108).

Com a *experiência*, o sábio sabe que a felicidade é apenas uma miragem, isto é, ilusória. As dores e o sofrimentos também serviriam como pedagogos que o auxiliariam a ver como as coisas realmente são. O sábio superou a ilusão pela busca da felicidade no meio em que vive e tentará ter uma vida feliz com *aquilo que depende somente dele*.

Em todo caso, após algum tempo, a experiência vem para nos fazer entender que a felicidade e o prazer são uma fada Morgana que, visível apenas de longe, desaparece quando nos aproximamos dela, e que, por outro lado, o sofrimento e a dor têm realidade, tornam-se presentes por si mesmos de modo imediato e não precisam de ilusão ou de espera alguma (Idem, p. 108).

Diante desse contexto, não devemos esperar algo construtivo na sociedade onde *a maioria das pessoas são hipócritas*. Nesse sentido, a postura que o sábio deverá manter será de um distanciamento ponderável da sociedade. “Quase tudo no mundo pode ser chamado de nozes ocas: o miolo é em si raro, e mais raro ainda é encontrá-lo na casca” (Idem, p.111). Essa radicalidade de Schopenhauer pode ser questionável, pois a sociabilidade⁸⁸ é que auxilia o desenvolvimento do caráter adquirido, apesar de não depender totalmente dela. Em síntese, por mais que a sociedade disponibilize a educação ou outros meios de desenvolver o intelecto, ela contribui pouco para a felicidade do indivíduo. “Homens nobres e excelentes aprendem logo essa lição do destino e, agradecidos e submissos, rendem-se a ela; reconhecem que, no mundo, pode-se encontrar a instrução, mas não a felicidade” (Idem, p. 113).

Um dos pontos mais relevantes das máximas é a nossa *conduta para conosco*. Schopenhauer expõe a necessidade de o indivíduo planejar os rumos de sua vida. O desenvolvimento do caráter adquirido é um processo de autoconhecimento que propicia ao indivíduo ter uma meta ou um *projeto de vida*. Precisa saber o rumo que quer dar a sua existência, ter interesse em desenvolver suas potencialidades em prol de uma vida menos infeliz possível. Para tanto, o indivíduo terá que demonstrar maturidade e uma profunda autoanálise dos seus atos para corrigir os rumos dos seus projetos.

⁸⁸ Sobre essa questão, Debona afirma: em outros termos, um (ao menos aparente) *paradoxo da vida em sociedade* no âmbito da eudemonologia schopenhaueriana pode ser identificado pelo fato de esta, ao mesmo tempo em que pode obstaculizar o percurso e a exposição de cada personalidade, ser um dos parâmetros a partir dos quais cada indivíduo pode “melhorar” a inevitável Exteriorização de si mesmo, mediante o aumento do autoconhecimento e da sabedoria de vida, pelo contato com caracteres diversos, portanto, socialmente. (DEBONA, op. cit., p. 87).

Quanto mais esse caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais necessário e benéfico para ele será, de tempos em tempos, dar uma olhada em seu esboço reduzido, isto é, no plano de sua vida. Decerto, para isso, é preciso que ele tenha dado um pequeno passo no γνωθι σεαυτον [conhece-te a ti mesmo]; portanto, precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. [...] Precisa reconhecer em geral qual é a sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo (Idem, p. 113-114).

Perante isso, faz-se necessário uma autoanálise para se ter uma visão panorâmica da existência. Avaliar a cada momento o plano de voo para corrigir a rota. Ponderar sobre cada ação tomada, vislumbrar o passado, o presente e o futuro. A *experiência adquirida* é o leme que conduz nossa existência com segurança, pois por meio dela saberemos aonde queremos chegar e como. Nesse sentido,

o andarilho precisa subir num cume para ter uma visão panorâmica do caminho percorrido e reconhecê-lo como um conjunto, com todas as suas voltas e tortuosidades, nós também só reconhecemos a verdadeira concatenação de nossas ações, realizações e obras, a sua coerência precisa e seu encadeamento, além de seu valor, ao final de um período de nossa vida ou até mesmo da vida inteira (SCHOPENHAUER, 2015, p. 114).

Uma terra bem preparada gera uma excelente colheita, uma profunda análise dos nossos planos ajuda a tomarmos o caminho correto para encontrar uma *atmosfera favorável*⁸⁹. Nesse sentido, tal atitude é salutar uma maturidade de caráter, ou melhor, um aprimoramento do caráter adquirido.

Só mais tarde, a partir da concatenação do conjunto, é que o nosso caráter e as nossas capacidades aparecem em plena luz. Em detalhes vemos, então, como tomamos o único caminho correto no meio de milhares de desvios, como se isso tivesse acontecido por inspiração, guiados pelo nossa *genius* (Idem, p. 114).

A ponderação racional significa o vislumbre entre o passado, o presente e o futuro. Schopenhauer, com sua repetição didática, afirma, na máxima 5, que o indivíduo deve dar prioridade ao presente, isto é, *carpe diem*. “Um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao

⁸⁹ “É nesse sentido que podemos associar esta preocupação aforismática de Schopenhauer à ideia do vislumbre de uma *atmosfera favorável* ou *apropriada* [*angemessenen Atmosphäre*] que todo indivíduo pode atingir em sua vivência no mundo a partir do convívio social, atmosfera vislumbrada com os anos de vida”. (DEBONA, op. cit., p.89)

presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro”. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 114). Em compensação, aqueles que só vivem no futuro são

comparáveis àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante da sua cabeça. Desse modo, os asnos veem sempre o feixe de feno bem próximo, diante de si, e esperam sempre alcançá-lo (Idem, p. 115).

Em síntese, quanto menos o indivíduo ficar angustiado pelos devaneios, desejos e ambições, menor será o seu sofrimento. O que Schopenhauer indica nesse ponto é focarmos no presente e nas nossas reais possibilidades perante a existência. “Só depois de o homem tiver abdicado de todas as pretensões possíveis [...] é que se tornará partícipe daquela tranquilidade espiritual que constitui o fundamento da felicidade humana” (Idem, p. 116).

A expansão da consciência, isto é, a aquisição de cultura ou conhecimento, não é sinônimo de felicidade, pois quanto mais sabemos, maior será a nossa angústia e preocupações. A obtusidade intelectual restringe os tormentos que abalam os indivíduos de visão mais aguçada. “Por outro lado, toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade. Pois quanto menos estímulo para a Vontade, tanto menos sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 117). Mas como podemos cultivar ou regozijar nossa riqueza interior sem a intelectualidade? Parece um paradoxo exposto por Schopenhauer. A ignorância parece nos conduzir a felicidade, mas como um grande espírito que vive na solidão irá regozijar sua interioridade sem a cultura?

Sendo a solidão o escudo que protege o indivíduo contra a hipocrisia e as intempéries da sociedade, a vida retirada se faz indispensável para o indivíduo viver consigo mesmo, isto é, *bastar-se a si mesmo*. Nesse sentido, quanto menos o indivíduo estiver embrenhado nas teias das convenções sociais, maior será sua autonomia. “Quem, portanto, não ama a solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre” (Idem, p. 119). O indivíduo que possui grandeza de espírito desfrutará da própria riqueza interior. “Pois, na solidão, o indivíduo mesquinho sente toda a sua mesquize, o grande espírito, toda sua grandeza; numa palavra: cada um sente o que é” (Idem, p. 119).

A interação com a sociedade, segundo Schopenhauer, suprime nossa personalidade, isto é, nossa *idiossincrasia* em prol da interação com outros indivíduos. “Nessa sociedade, por conseguinte, temos de renunciar, com difícil autoabnegação, a $\frac{3}{4}$

de nós mesmos, afim de nos parecermos com os demais (SCHOPENHAUER, 2015, p. 120). Perante isso, a genialidade e a espiritualidade serão suprimidas em prol da convivência com o meio. Mas o indivíduo de *espírito nobre* irá anular o seu instinto natural à sociabilidade e buscará a solidão para estar consigo.

A solidão concede ao homem intelectualmente superior uma vantagem dupla: primeiro, a de se estar só consigo mesmo; segundo, a de não estar com os outros. Esta última será altamente apreciada se pensarmos em quanta coerção, quanto dano e até mesmo quanto perigo toda convivência social traz consigo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 123).

Schopenhauer tem a descrença na sociedade e na civilização, pois ambas despersonificam o ser humano e induz o indivíduo a esquecer da sua autenticidade⁹⁰. “A *sociabilidade* é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa ou invertida”. (Idem, p. 124). Logo, o indivíduo deve ter uma “*relação objetiva*” com a sociedade evitando a contaminação ou um ferimento. Isso significa que ao interagirmos com a sociedade, onde a mediocridade predomina, podemos obter pouco para nosso crescimento interior. Nesse aspecto,

pode-se também comparar a sociedade a um fogo, no qual o indivíduo inteligente se aquece a uma distância apropriada, e não como o insensato que mete as mãos dentro dele e, após ter-se queimado foge para o frio da solidão, lamentando-se que o fogo queima (SCHOPENHAUER, 2015, p. 130).

O sábio evitará esse fogo através da prudência, ou melhor, tomará uma distância que satisfaça seus interesses sem ser atingido pelas chamas. Dessa maneira, a interação com o mundo será um meio e não um fim para seus interesses. Esse distanciamento, prudente, proporcionará um alento existencial que irá proteger indivíduo contra um dos principais problemas do convívio social, a inveja. Com relação a inveja, Schopenhauer orienta que o indivíduo deve suprimi-la ou renunciando de sua natureza. Deve-se ponderar que não existe somente pessoas acima dele, mas também abaixo. Tem que focar somente *naquilo que tem* como meio para atingir a felicidade.

A *inveja* é natural ao homem. No entanto, ela é, ao mesmo tempo, um vício e uma desgraça. Devemos, pois, considerá-la uma inimiga de nossa felicidade e

⁹⁰ Na obra *Arte de conhecer a si mesmo* Schopenhauer afirma: “Num mundo em que pelo menos cinco sextos das pessoas são canalhas, néscias ou imbecis, é preciso que o retraimento seja a base do sistema de vida de cada indivíduo do outro sexto restante – e quanto mais ele se distanciar dos demais tanto melhor”. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 28)

procurar sufocá-la como um demônio maligno. Sêneca nos instrui nesse sentido com as belas palavras: [...] alegremo-nos com nossa condição sem nos compararmos aos demais; nunca haverá felicidade para aquele que se atormenta com a felicidade alheia] (De Ira, III, 30), e ainda: [...] em vez de olhar os muitos que estão acima de ti, imagina quantos estão abaixo] (Ep., 15) SCHOPENHAUER, 2015, p. 130).

Viver em sociedade é estar sujeito à inveja e a todo tipo de difamação ou injustiça, assim “a conduta a ser adotada pelas pessoas expostas à inveja consiste em manter a distância todos os membros desse bando de invejosos e evitar ao máximo qualquer contato com eles, de modo a ficarem separados por um amplo abismo (Idem., p. 131).

Uma profilaxia no receituário schopenhaueriano é manter o hábito de levantar cedo. Para adquirir sabedoria não basta estar na companhia de livros, mas também, cultivar um hábito saudável de vida. Nesse sentido, ser sábio é degustar cada momento da vida de modo construtivo.

Em verdade, a manhã é a juventude do dia. Nela, tudo é jovial, fresco e leve: sentimo-nos fortes e temos todas as nossas capacidades à inteira disposição. Não devemos abreviá-la levantando-nos tarde, nem gastá-la em ocupações ou conversas indignas, mas considerá-la a quintessência da vida e, em certa medida, sagrada. Por outro lado, a noite é a velhice do dia: à noite ficamos abatidos, faladores e levianos. Todo dia é uma pequena vida: o acordar é o nascimento, concluído pelo sono como morte (SCHOPENHAUER, 2015, p. 133-134).

Longe de ser um ascetismo, a eudemonologia de Schopenhauer exige do indivíduo uma constante autoanálise e exercícios para manter a saúde. Essa prática visa o equilíbrio do corpo e da mente para o indivíduo suportar as intempéries existenciais. Essa prática permite ao indivíduo transcender as vicissitudes da existência ou ficar preso ao passado. Ao transcender pelo autodomínio as injustiças e difamações, o indivíduo evitará reminiscências desagradáveis que só acenderão sentimentos e lembranças destrutivas. A supressão do ressentimento é uma atitude nobre e de espíritos superiores. “Do contrário, excitamos novamente a indignação, a cólera e todas as paixões odiáveis, há muito tempo adormecidas, que contaminam nossa alma”. (SCHOPENHAUER, 2015, p.133-134).

Na máxima 20 Schopenhauer amplia seu receituário sobre a saúde ao abordar sobre o nosso descanso. O sono deve ser no seu devido horário para recarregar as energias e manter a jovialidade. “Deve-se, sobretudo, fornecer ao cérebro a medida

completa de sono necessária à sua recuperação, pois o sono é para o homem inteiro aquilo que a ação de dar a corda é para o relógio”. (Idem, p. 141). Percebemos que o monismo corpo e mente é constante no pensamento de Schopenhauer, seja na sua metafísica ou na sua eudemonologia.

Depois de analisarmos à *nossa conduta para conosco*, abordaremos à *nossa conduta para com os outros*. Segundo Schopenhauer, a interação com o mundo deve ser seguida de cautela, precaução e indulgência. Relevar certas situações é primordial para se evitar atritos desnecessários, ou melhor, precaução e indulgência são estratégias de sobrevivência, pois não podemos modificar a essência de outros indivíduos. “Para sobreviver por este mundo afora, é conveniente levar consigo uma grande provisão de *precaução e indulgência*. Pela primeira seremos protegidos de danos e perdas, pela segunda de disputas e querelas”. (Idem, p.143). Diante disso, precisamos aceitar as pessoas como elas são com suas idiossincrasias. “Para vivermos entre os homens, temos de deixar cada um existir como é, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja. [...] essa aceitação do outro, isto é, da sua natureza traz implicitamente uma *tática* capciosa. No caso de muitos indivíduos (Máxima 21), é mais inteligente pensar: “Não o mudarei, logo, quero usá-lo”. (Idem, p. 143). Nessa indulgência, o outro é tratado como meio e não como um fim.

Sociabilidade e hipocrisia são valores diretamente proporcionais para Schopenhauer. Guiados pelo vazio interior, seres ordinários interagem compartilhando suas futilidades. “A partir disso, explica-se, em primeiro lugar, por que os tipos ordinários são tão sociáveis e em qualquer lugar encontram boa companhia com tanta facilidade – gente estimada, amável e honesta (Idem, p. 144). Schopenhauer apresenta sua face *maquiavélica* ao indicar a indulgência e o desprezo *pelos tipos ordinários*. Mas o indivíduo autêntico deve ser como os “espíritos verdadeiramente eminentes fazem o seu ninho nas alturas, como as águias, solitários” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 144). Nesse ponto, O filósofo solitário reafirma sua convicção de que o distanciamento e o isolamento constituem uma atitude superior perante os espíritos medíocres.

O único modo de desenvolver a *superioridade* na convivência com os outros é não precisar deles de maneira alguma e fazê-los perceber isso. Consequentemente, é aconselhável fazer sentir de tempos em tempos a qualquer um, homem ou mulher, que podemos muito bem passar sem ele. (Idem, p. 148-149).

As máximas organizam os caminhos e atitudes a serem tomadas pelo indivíduo, ajudam o indivíduo a navegar no mundo de modo seguro pelos mares da existência. Desse modo, as máximas representam o produto do uso prático da razão, do caráter adquirido e da nossa natureza inata. Seguindo esse raciocínio, na máxima 30 Schopenhauer afirma que:

nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas. No entanto, se quiséssemos levar a coisa ao extremo e fazer do caráter não produto da nossa natureza inata, mas apenas da ponderação racional, logo, um caráter inteiramente *adquirido e artificial*, veríamos confirmadas as palavras de Horácio: Naturam expelles furca, tamen usque recurret. Expele a natureza com um forçado, ela retomará. (Idem, p. 152).

Constatamos que Schopenhauer tem a plena convicção de que as máximas engendradas pela experiência, pela ousadia e pela ponderação racional são capazes de guiar a vida do indivíduo. Mas é preciso compreender as máximas e pô-las em prática.

Depreendemos essa perspectiva (o aprendizado relativo à aplicação das regras de conduta) de Schopenhauer como uma *práxis para o mundo*. Assim como o atleta prepara o seu corpo, o indivíduo deve se preparar através da disciplina e do cuidado de si para atingir uma “boa qualidade de vida”. “Mas esse adestramento de si mesmo, resultado de longo hábito, sempre fará efeito como uma coerção vinda de fora, contra a qual a natureza nunca cessa de resistir, às vezes violando-a inesperadamente”. (Idem, p. 153).

O filósofo solitário acreditava que o interesse está intrínseco em grande parte das relações humanas, e isso vale também para amizade. Nesse contexto, uma amizade genuína é praticamente utópica em uma sociedade em que o “homem é o lobo do homem”.

A amizade verdadeira e genuína pressupõe uma participação intensa, puramente objetiva e completamente desinteressada no destino alheios; participação que, por sua vez, significa nos identificarmos de fato com o amigo. (Idem, p. 155).

Mas grande parte das amizades refletem o oposto desse ideal. Toda relação humana esconde um querer egoísta. Amizade exige confiança, mas como podemos confiar em alguém cuja a essência é a Vontade? Sendo assim, as amizades possuem um

verniz de egoísmo e interesse. Schopenhauer classifica essas supostas amizades em dois grupos:

Os *amigos da casa* são chamados assim com justeza, pois são amigos mais da casa do que do dono, portanto, assemelham-se antes aos gatos do que aos cães. Os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são. Sendo assim, deveríamos usar a censura destes para o nosso conhecimento, como se fosse um remédio amargo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 156-157).

Todo indivíduo que demonstrar grandeza de espírito, intelectualidade e caráter, será vítima da inveja. Assim o mais sábio e prudente é demonstrar ser aquilo que não se é, ou melhor, ser uma raposa na pele de cordeiro. “Para ser bem quisto, o único meio é vestir-se com a pele do mais simples dos animais” (Idem, p. 157).

O indivíduo ao interagir com o meio em que vive deve agir como se fosse um ator. Assumir um personagem totalmente diferente da sua personalidade. O personagem deve agir com polidez, fingindo ou abrindo mão de sua idiossincrasia para interagir com o meio. Assim, “a polidez é uma convenção tácita para ignorarmos a mísera condição moral e intelectual do ser humano e assim evitarmos acusa-la mutuamente; desse modo, ela vem menos a lume, par proveito de todos” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 155, p. 159). Nesse aspecto, a polidez é um meio de adulação e manipulação.

Do mesmo modo que a cera, dura e quebradiça por natureza, torna-se maleável com um pouco de calor, assumindo qualquer forma desejada, também se pode, com alguma polidez e amabilidade, tornar flexíveis e dóceis os homens recalcitrantes e hostis. (Idem, p. 159).

A polidez é uma tática para alcançarmos nossos interesses. Ao mesmo tempo que abrimos mão do nosso egoísmo, também podemos exercê-lo com a polidez. Mas fica um problema: abrimos mão da nossa originalidade. Conforme a máxima 37: “após ponderação madura e raciocínio sério, temos de agir segundo nosso caráter. Portanto, também em termos práticos, a originalidade é indispensável; do contrário, o que se faz não combina com o que se é”. (Idem, p. 160).

Ser prudente consiste em manter o “meio-termo” em relação aos nossos sentimentos, desejos e no falar, ou melhor, evitar extremos. Além da experiência é necessário uma constante autoanálise e reflexão sobre os passos a serem dados ao entrar em contato com a sociedade, isto é, com outros indivíduos.

Não amar, nem odiar, eis uma sentença que contém a metade da prudência do mundo; “nada dizer e em nada acreditar contém a outra metade. Decerto, daremos de bom grado as costas a um mundo que torna necessárias regras como estas e como as seguintes”. (Idem, p. 162).

O ser humano como espécie possui os mesmos anseios, alegrias angustias, seja numa tribo ou em um país evoluído. “Seja qual for a forma que a vida humana assuma, seus elementos são sempre os mesmos. Portanto, naquilo que é essencial, ela é a mesma em toda parte, seja numa cabana, na corte, no mosteiro ou no exército (SCHOPENHAUER, 2015, p. 163). Seguindo essa concepção, a posição social ou cultural não modifica à nossa essência volitiva, pois “tudo é feito da mesma massa” (Idem, p. 163). Isso indica a universalidade do comportamento humano e a necessidade de ter as mesmas estratégias de sobrevivência, independente do lugar em que se vive.

Na máxima 48, Schopenhauer compara o destino⁹² ao vento, que pode ser favorável ou adverso aos nossos anseios. A intenção dessa metáfora é demonstrar que é possível usufruir dos momentos favoráveis que o destino propicia pelo uso do caráter adquirido. Isso significa que o Sábio, com seu caráter adquirido, saberá usar os remos, isto é, seus esforços no momento oportuno ou quando o vento estiver favorável para alcançar seus objetivos.

O destino [...] desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fizeram-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos dos remos. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 163)

Outra metáfora utilizada por Schopenhauer para ilustrar a relação do destino com o caráter adquirido é sobre o jogo de xadrez. O sábio sempre estará sujeito aos lances do adversário (destino), mas saberá através da experiência fazer lances que lhe

⁹² De acordo com a interpretação de Chevitarese: “pode-se depreender dessa imagem que nossos esforços pessoais (os remos) somente apresentam resultados significativos na medida em que o destino (o vento) lhes permite. Em condições mais favoráveis (vento brando), nosso empenho pessoal pode ser de muita valia, ainda que permaneça dependente da manutenção dessas mesmas condições. O destino (o vento) assume o caráter de imprevisibilidade, diante da qual nossa prudência não permitirá que nos livremos dos remos – o que significaria permanecer à deriva. Se as condições climáticas mostrarem-se favoráveis, nossos remos, por meio de muita firmeza e empenho, podem nos conduzir a uma situação bem distante da que nos encontramos. Remar contra o vento é obviamente inútil, mas, por outro lado, a experiência de vida nos mostra que existem muitas calmarias, onde remar é fundamental” (Chevitarese, op. cit., p.127).

deem certa vantagem. Essa vantagem momentânea é o que lhe propicia uma existência menos infeliz.

Na vida, as coisas acontecem como um jogo de xadrez: esboçamos um plano que, todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e à do destino, a vida. As modificações sofridas pelo plano são, na maior parte das vezes, tão grandes, que é difícil reconhecê-lo, durante a execução, em alguns de seus traços fundamentais. (Idem, p. 164)

Agir por *princípios abstratos* exige uma prática constante, pois é preciso saber aplicá-los. Assim como o lutador se prepara para luta, o indivíduo deve exercitar sua para combater as intempéries da vida em sociedade. Tal posição é demonstrada em várias passagens dos aforismos. Aqui fica com o ensinamento do seu mestre Baltasar Gracián exposta na máxima 48:

Para cada um, entretanto, vale o que Baltasar Gracián denominou *la gran sindéresis* [bom senso], a grande proteção instintiva de si mesmo, sem a qual sucumbimos. *Agir por princípios abstratos é difícil* e sucede apenas após muito exercício, e mesmo assim nem sempre: muitas vezes esses princípios também não são suficientes (SCHOPENHAUER, 2015, p. 165).

O prudente sempre consegue ver além, estuda cada movimento antes de tomar uma decisão e não se ilude com a constância aparente das coisas. “Prudente é quem não é enganado pela estabilidade aparente das coisas e, ainda, antevê a direção que a mudança tomará” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 166). O sábio tem plena consciência da imutabilidade das dores e alegrias do mundo e que são intrínsecos a vida. Sabe que está sujeito a tais fatores, mas mantém sua plenitude perante os mesmos. Dor, alegria, sofrimento não lhe atingem, pois transcendeu tais sentimentos pela profunda introspecção adquirida.

Mas em geral, quem se mantém calmo diante de qualquer acidente demonstra saber quão colossais e múltiplos são os possíveis males da vida. Por isso, considera o que lhe sucede no momento como uma parte muito pequena do que poderia sobrevir. Essa é a mentalidade estoica, de acordo com a qual nunca se deve ser *conditionis humanae oblitus*. [esquecido da condição humana], mas sempre ter em mente a sorte triste e lamentável dos mortais em geral e quão inumeráveis são os males aos quais estão expostos.” (Idem, p. 168).

Outro valor a ser agregado nessa perspectiva é a coragem, isto é, ousar quando o momento for oportuno. Além disso, é preciso ter coragem para o indivíduo mostrar sua

personalidade ou aquilo que se é ao interagir com a sociedade, visto que viver em sociedade é preciso interagir com múltiplas personalidades e situações. “Porém, depois da inteligência, a coragem é uma qualidade bastante essencial para a nossa felicidade”. (Idem, p. 170).

O aprimoramento dessa sabedoria é efetivado através da vivência e da maturidade. Na infância⁹³ estamos destituídos de preocupações que o mundo nos proporciona, pois ainda não temos o vislumbre do que nos aguarda. Agimos inocentemente perante tudo o que nos rodeia. Quando crianças, queremos descobrir sem nos preocupar com o tempo ou com a própria existência. “Quando crianças, nos comportamos muito mais como puros seres cognoscentes do que volitivos (Idem, p. 174)”. Nessa fase da vida buscamos descobrir o mundo com os olhos puros do conhecimento. Segundo Schopenhauer é na infância que contemplamos ao lado do gênio as ideias eternas, e aquilo que está subjacente a toda *espécie*.

Na infância, temos poucas relações e necessidades limitadas, portanto, pouca estimulação para a vontade: a maior parte do nosso ser é empregada em *conhecer*. O intelecto, como o cérebro, que no sétimo ano de vida atinge o seu tamanho completo, desenvolve-se cedo, embora ainda não esteja maduro, e procura nutrir-se sem cessar de toda essa existência ainda nova, na qual tudo, absolutamente tudo é revestido com o atrativo de novidade. Eis a razão de a nossa infância ser uma poesia ininterrupta, pois a essência da poesia, como de toda arte, consiste na apreensão, em cada coisa isolada, da ideia platônica, isto é, do que é essencial e comum a toda a *espécie*; sendo assim, cada objeto aparece como o representante desta, e um *único* caso vale por mil. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 174).

Na juventude⁹⁴ buscamos a felicidade, que não existe, nesta existência. Ainda corremos alegremente para *abrir a porta quando tocam a campainha* na esperança de encontrar algo lúdico contido em nosso imaginário.

O que turva o resto da primeira metade da vida, possuidora de tantas vantagens sobre a segunda, o que faz da juventude⁹⁵ um período infeliz é a caça à felicidade, na firme pressuposição de que ela tem de ser encontrada na existência. (Idem, p. 176)

⁹³Nem tudo é lúdico e poético na infância: “Aos olhos daquele que sabe o que realmente se vai passar, as crianças são inocentes culpados condenados não à morte mas a vida, e que todavia não conhecem ainda o conteúdo da sua sentença. (SCHOPENHAUER, Arthur. Dores do mundo. Rio de Janeiro: Ediouro. Sem data. p. 08).

⁹⁴“Nos meus anos de mocidade uma campainhada à porta causava-me alegria porque pensava: “Bom! é qualquer coisa que sucede.” Mais tarde, experimentado pela vida, esse mesmo ruído despertava-me um sentimento vizinho do medo; dizia de mim para mim: “Que sucederá?”. (Idem, s/d. p. 10).

Todo ímpeto da juventude em prol da felicidade é algo ilusório. “Ganhar-se-ia bastante se, pela instrução em tempo apropriado, fosse erradicada nos jovens a ilusão de que há muito a encontrar no mundo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 176).

Ao sairmos da juventude começamos a entrar em contato com *aquilo que é real*, isto é, o *sofrimento*. Diante dessa constatação, o indivíduo busca aquilo que lhe traga menos dor e sofrimento.

Se o caráter da primeira metade da vida é o anelo insatisfeito pela felicidade, o da segunda é o receio da desgraça, pois, a essa altura, reconhece-se mais ou menos nitidamente que toda felicidade é quimérica, enquanto o sofrimento, ao contrário, é real. Sendo assim, nesse momento, pelo menos os caracteres prudentes aspirarão mais à mera ausência de dor e a um estado de distúrbios do que ao prazer (Idem, p. 176)

O indivíduo em sua maturidade adquiriu pela experiência e reflexão a se afastar das leviandades do mundo, pois as paixões já não o afetam como anteriormente. As ilusões da juventude são deixadas de lado, dando lugar a percepção da realidade que o cerca.

O que o homem maduro obteve pela experiência de vida, e aquilo que o fez ver o mundo de maneira diferente daquela do jovem ou do rapaz é, em primeiro lugar, a *imparcialidade*. Assim, vê as coisas de forma muito simples, tomando-as pelo que são, enquanto para o jovem e o rapaz o verdadeiro mundo é encoberto ou distorcido por uma ilusão, composta de caprichos pessoais, preconceitos herdados e fantasias estranhas (Idem, p. 177).

Após os quarenta anos o ser humano começa a analisar melhor a vida e o mundo. A reflexão fica mais aguçada e o espírito filosófico começa a fazer parte de sua identidade. Ou seja, quanto mais velhos ficamos, maior será a nossa capacidade de análise sobre a vida e o curso mundo.

Em sentido mais amplo, pode-se dizer também que os primeiros quarenta anos da vida fornecem o texto, e os trinta seguintes o comentário que nos ensina o sentido verdadeiro e a coesão do texto, bem como sua moral e todas as suas sutilezas (Idem, p. 185)

Na senilidade o *impulso sexual é suprimido*. O corpo mortificado amplia os horizontes da consciência tornando o indivíduo imune às paixões. Como resultado, a velhice propicia uma visão panorâmica da existência. Assim, a velhice é um antídoto contra os desejos corporais que atormentam a juventude. “Mais acertadamente estima

Platão (na introdução à República), ao considerar a velhice feliz, por estar finalmente liberta do impulso sexual⁹⁶, que até então nos inquietava incessantemente” (Idem, p. 185). O caráter adquirido permite ao sábio assumir um *personagem realista* no teatro da vida. Nesse sentido, o sábio atuará como se a vida valesse a pena.

3.5 A moral *como se*⁹⁷ e a *sabedoria teatral*.

De posse de sua Sabedoria, o sábio terá consciência de suas possibilidades e limites. Seu vislumbre sobre o curso do mundo lhe permitirá atuar no palco da vida *como se* as dores do mundo não fossem uma constante na existência humana. Essa sabedoria teatral atrelada a moral *como se* representa na perspectiva de Chevitarese:

a eudemonologia eufemística de Schopenhauer pode ser compreendida como uma sabedoria teatral: um convite para agir *como se* a vida não fosse sempre sofrimento, *como se* fôssemos personagens que, espontaneamente, não somos e *como se* os males da existência não fossem nos acontecer ou pudessem sempre ser adiados. Trata-se de interpretar sabiamente o teatro existencial que nos é inevitável, ou seja, ser um melhor ator do drama que nos cabe, buscando uma melhor qualidade de vida. Ainda que não se possa aprender propriamente a virtude, pode-se, com firmeza e experiência, aprender a *arte cênica da sabedoria de vida*. (CHEVITARESE, 2005, p. 111).

Nesse contexto, o sábio assume conscientemente sua *persona*. Isso significa que sua atuação será pautada em sua experiência e resiliência. Suas atitudes expressarão sua natureza ou suas reais intenções, através de estratégias direcionadas a lhe propiciar uma melhor qualidade de vida. Dentre essas estratégias destacamos novamente a polidez, que segundo Debona:

como a artificial polidez pode ser ensinada e empregada com êxito *como se* fosse natural - sem que, com isso, tenha-se de deixar de ser o que se é -, assim também podemos viver *como se* a vida valesse a pena e *como se* ela pudesse ser planejada e direcionada por máximas [...] (Debona, 2013, p. 247).

Com os *Aforismos*⁹⁸, Schopenhauer propiciou a possibilidade de o indivíduo viver com menos sofrimento e resiliência através do caráter adquirido ou artificial. Ao

⁹⁶ No anexo ao capítulo LXIV dos complementos, Schopenhauer apresenta outra perspectiva sobre a sexualidade na senilidade. Para Schopenhauer tanto o jovem como o idoso não gerariam um ser perfeito ao se reproduzirem. Como resultado teriam tendência a pederastia. “Em consonância com isso, nós achamos que a pederastia é geralmente um vício de velhos, pois em geral são eles que aparecem de vez em quando pegos em flagrante em meio a um escândalo público”. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 284-285).

⁹⁷ Cf. nota 1 da introdução.

⁹⁸ Na introdução à Arte de Conhecer a Si mesmo, Volpi identifica os pontos nodais da eudemonologia de Schopenhauer: “É possível identificar as regras fundamentais da sabedoria de vida seguida por ele:

mesmo tempo constatamos uma valorização de certos aspectos que foram depreciados em sua ética, como: a valorização da saúde, da sociabilidade ponderada e da manutenção do ânimo.

autarquia, autoestima, amor-próprio, vida solitária, aristocracia da inteligência, saudável misantropia, prudência nas relações com o outro sexo, e assim por diante”. (VOLPI, Franco. *Introdução*. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. XIX).

CONCLUSÃO

Com sua eudemonologia e sabedoria de vida, Schopenhauer *abre uma nova janela* ou via alternativa em sua filosofia, que possibilita ver além do seu pessimismo metafísico e de sua ética. O *caráter* do indivíduo não é modificado, mas aprimorado pelo *caráter adquirido*. É possível conhecer aquilo que se é *a posteriori*, e através desse autoconhecimento, o indivíduo conduz sua vida pelas máximas engendradas pelo saber racional. Sua eudemonologia representa uma instância atípica inserida dentro do seu pensamento por ser um erro e, ao mesmo tempo, possibilitar uma vida menos infeliz ao indivíduo. Longe de ser uma negação da Vontade, a eudemonologia de Schopenhauer possibilita ao indivíduo mitigar as “dores do mundo” interagindo com o mesmo ou através da solidão. Entendemos que assim como Kant, Schopenhauer atenuou o seu pensamento através dos seus escritos tardios, os *Parerga e Paralipomena* (Ornatos e Complementos). Essa atenuação do seu pensamento não representa necessariamente um rompimento com a sua metafísica e a sua ética. O importante a ressaltar é que Schopenhauer engendra uma *nova perspectiva* perante o seu pensamento, no sentido de que é possível se ter uma vida menos infeliz. Compreendemos essa nova perspectiva engendada por Schopenhauer, como um *realismo pragmático*, pois o indivíduo tem consciência *do que se é e o que se quer*. Desse modo, o *realismo pragmático* é um meio termo entre o *pessimismo* e *otimismo*. Depreendemos a eudemonologia de Schopenhauer como um *realismo pragmático* pelas seguintes características:

- a) a capacidade de o indivíduo se autoconhecer através do uso prático da razão e do caráter adquirido. “*Sabe quem é o que quer*”. Como resultado, o indivíduo cria novas possibilidades existenciais que mitiguem o sofrimento;
- b) o indivíduo, através de sua ponderação racional ou discernimento, começa a selecionar motivos de acordo com a sua essência, que ao mesmo tempo, lhe tragam menos sofrimento. A razão é valorizada ao ponto de engendrar máximas para o indivíduo viver ponderadamente e com prudência;
- c) O *realismo pragmático* não significa necessariamente um rompimento com o pessimismo. Entendemos que definir a eudemonologia de Schopenhauer na esfera do pessimismo não deixaria evidente o erro que é a sua eudemonologia, e a capacidade de o indivíduo, através do uso prático da razão e do caráter adquirido, mitigar o sofrimento. Com relação ao otimismo, o mesmo não deixaria evidente um caráter adquirido

desenvolvido, ao mesmo tempo que toda felicidade, como afirma Schopenhauer, é um eufemismo. O indivíduo adquire a percepção da realidade e através dessa percepção usa sua “*sabedoria teatral*”, busca uma “*atmosfera favorável ou propícia*”, e usufrui de sua “*margem de manobra*” e a “*busca de uma melhor qualidade de vida*”.

d) entendemos que na eudemonologia de Schopenhauer é um dos momentos em que o indivíduo tem consciência da realidade de sua existência e da sua essência sem o auxílio da contemplação estética e do ascetismo.

No âmbito prático-eudemonológico, Schopenhauer não dá tanta ênfase ao lado soturno do mundo, em que o ser humano é uma mera *bolha de sabão*. É possível uma sociabilidade ponderada, sem um rompimento radical com a mesma. A sabedoria de vida dá ao ser humano maior resiliência para lidar com as intempéries da existência, mas calcadas com estratégias e máximas temperadas com prudência e experiência de vida. A vida já não é aquele *investimento que não cobre seus custos*, pois é possível *vislumbrar uma “melhor qualidade de vida” e “uma atmosfera favorável”*. O fatalismo ou determinismo sofre uma atenuação em sua eudemonologia, devido ao uso do *caráter adquirido*. Entendemos que essa atenuação não viabiliza um livre-arbítrio para o indivíduo, mas possibilita ao indivíduo ter uma vida com menos sofrimento.

A mística de Schopenhauer, isto é, a compaixão e ascese são ferramentas inócuas na sua eudemonologia, pois a mesma não está inserida na esfera da espiritualidade e da negação do mundo. A vivência preconizada por Schopenhauer é mais de tolerância, direcionamento do egoísmo, do que uma real preocupação com a transcendência. Há uma predominante relação de interesse utilitário do que um real sentimento de compaixão. Isso não significa imoralidade, mas meios *pragmáticos* na obtenção momentos menos infelizes.

Nesse novo horizonte, entendemos que Schopenhauer atua como um terapeuta preocupado com o indivíduo, pois sua eudemonologia torna a existência mais *palatável e poética*. Principalmente nos *Aforismos*, seus argumentos têm uns tons prescritivo ou “sugestivo”, distanciando-se do âmbito descritivo de sua ética. Constata-se um maior envolvimento do filósofo com a interação do indivíduo com o mundo.

O *realismo pragmático* está inserido no pessimismo de Schopenhauer, mas não está totalmente subjugado ao mesmo. Assim, o *realista pragmático* tem consciência do mundo e saberá tateá-lo para mitigar as dores e o tédio.

REFERÊNCIAS

5.1 OBRAS DE SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. 191 p.

_____, Arthur. *Fragments sobre a história da filosofia: precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*. São Paulo: Martins fontes, 2007. 195 p.

_____, Arthur. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barbosa São Paulo: Ed. UNESP, 2003. 249 p.

_____, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*: primeiro tomo. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Ed. UNESP, 2015. 695 p.

_____, Arthur. *O mundo como vontade e representação*: segundo tomo, v. 1. Trad. Eduardo Ribeiro Fonseca Curitiba: Ed. UFPR, 2014. 576 p.

_____, Arthur. *O mundo como vontade e representação*: segundo tomo, v.2. Trad. Eduardo Ribeiro Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014. 460 p.

_____, Arthur. *Parerga and paralipomena: short philosophical essays*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 1-2 v.

_____, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 226 p.

_____, Arthur. *Sobre o ofício do escritor*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 144 p.

_____, Arthur. *Sobre a visão e as cores: um tratado*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003. 152 p

_____, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013. 236 p.

_____, Arthur. *The world as will and representation*. New York: Dover Publication, 1966. 1-2 v.

5.2 BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BARBOZA, Jair . *Em favor de uma boa qualidade de vida*. In: SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro : J. Zahar, 2003, 74 p.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 124 p.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994. 184 p.

_____. *O conceito de interesse*. In: *Revista Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 125-134, 2004.

_____. *O “eu” em Fichte e Schopenhauer*. In: *Revista Dois Pontos*, Curitiba-São Carlos, Vol. 4, Nº 1, Abril, 2007.

BASSOLI, Selma Aparecida. *A negação da vontade como um efeito da graça: a redenção na concepção de Schopenhauer*. Tese de doutorado. USP: 2015. 154 p.

CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer*. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012.

_____. *Schopenhauer e o estoicismo*. *Ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 161 – 172, julho de 2012.

DEBONA, Vilmar. *Caráter adquirido, sociabilidade e a moral do “como se” (Als-Ob) em Schopenhauer*. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência* – 1º quadrimestre de 2016 – Vol. 9 – nº 1 – pp.84-102.

_____. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*. *Argumentos*, ano 6, n. 11 - Fortaleza, jan./jun. 2014 – PP. 242-254.

_____. *A OUTRA FACE DO PESSIMISMO: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado. USP: 2013. 270 p.

_____. *Schopenhauer e as formas da razão*. São Paulo : Annablume, 2010. 140 p.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016. 195p.

GIACÓIA Júnior, Oswaldo. *Nietzsche x Kant*. São Paulo: Casa das letras, 2012. 276 p.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sobre tornar-se o que se é*. In: SALLES, João Carlos. *Schopenhauero idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, pp. 201-218.

JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003. 160 p.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa : edições 70, 2002. 117 p.

KOßLER, Matthias. *Sobre o papel do discernimento [Besonnenheit] na estética de Arthur Schopenhauer*. In, Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliviera Cacciola. Curitiba: Editora UFPR, 2015, p. 19-35.

MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

MAIA, Muriel. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991. 249 p.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche*. *Revista Volutas*. Rio de Janeiro - Vol. 7, Número 1 – 1º Semestre de 2016, p. 57-73.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer uma filosofia de la tragédia*. Editorial Anthropos: Barcelona. 1989, 333 p.

RAMOS, Flamarion Caldeira. *O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, Nº 10, Jul-Dez. 2007, pp. 35-50.

_____. *A “miragem” do Absoluto - Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 12, jul.-dez. 2008, São Paulo, pp. 99-113.

_____. *Introdução*. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

ROSSET, C. *L' Esthétique de Schopenhauer*. Paris: PUF, 1969, 128 p.

SAVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do nada: A crítica de Nietzsche ao Niilismo de Schopenhauer*. EDUSP. 2013, 136p.

SENECA. Lucius Annaeus. *Da felicidade*. São Paulo : Editora L&PM. 2016, 144 p.

VOLPI, Franco. *Introdução*. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, 94 p.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge; New edition (June 15, 2005) 304 p.

_____. *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Publisher: Kluwer Print on Dema, 1987.

ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986. 481 p.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: **FILOSOFIA**

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba:

Prof. Dr. Dr._Antonio Edmilson Paschoal.

Assinatura:

A handwritten signature in blue ink, consisting of a stylized 'A' followed by a horizontal line and a small flourish.